

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

DÉVELOPPEMENT SOCIAL ET RÉGIME PROVIDENTIEL  
EN THAÏLANDE : LA PHILANTHROPIE RELIGIEUSE EN TANT QUE  
NOUVEAU CAPITAL DÉMOCRATIQUE

THÈSE  
PRÉSENTÉE  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DU DOCTORAT EN SCIENCE POLITIQUE

PAR  
MANUEL LITALIEN

JANVIER 2010

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

Bien qu'il soit impossible de remercier toutes les personnes et les organismes qui ont contribué à la réalisation d'un tel projet, j'aimerais toutefois souligner l'aide, le conseil et le soutien important de certains d'entre eux. Dans un premier temps, toute ma reconnaissance s'adresse à André Laliberté, mon directeur de thèse. Sans sa patience, son écoute, son sens de la rigueur, son encadrement, son soutien financier et ses judicieux conseils, ce projet n'aurait jamais été possible. Son implication dans toutes les étapes de ma formation m'ont permis de me surpasser, tout en me permettant de découvrir mes limites. Sa direction humaine et bienveillante m'a aussi donné la force de croire en mes aptitudes de chercheur. De plus, ses réflexions, sa générosité et son dévouement à l'accomplissement de cette étude a été, et continue d'être, une source intarissable d'inspiration. Merci de m'avoir ouvert maintes portes face au monde de la recherche.

Je tiens également à remercier chaleureusement Julien Bauer et Mathieu Boisvert, les membres du jury, pour leurs révisions et leur intérêt pour cette recherche. Leurs commentaires constructifs, ainsi que leur enthousiasme m'ont offert un environnement propice à mon accomplissement intellectuel. De plus, je tiens à témoigner ma reconnaissance au groupe de recherche sur la Gouvernance démocratique et ethnicité (EDG-GDE) de l'Université Queen's. Celui-ci m'a offert l'occasion de débattre et de présenter les idées de ma thèse à plusieurs reprises. Au sein de ce groupe, Bruce Berman et Villa Jefremovas m'ont accordé toute leur confiance et m'ont offert l'opportunité de parfaire mes connaissances, afin d'entreprendre mes recherches sur le terrain par l'entremise d'un atelier pour les étudiants de doctorat. Grâce à ce groupe de recherche, j'ai bénéficié non seulement d'une bourse d'études pour effectuer mes déplacements en Thaïlande, mais aussi de plusieurs commentaires constructifs d'autres chercheurs. De plus, la réalisation de cette étude a été possible grâce au soutien financier de l'UQAM où j'ai bénéficié de trois bourses d'excellence, d'une bourse d'appariement et d'une bourse à la mobilité.

Je souhaite remercier également André-J. Bélanger et Jane Jenson de l'Université de Montréal pour leur soutien, alors que ce projet n'était qu'une ébauche. J'aimerais aussi particulièrement remercier Dominique Caouette pour sa disponibilité et son assistance. Grâce à ce dernier, j'ai été en mesure de discuter de mes idées lors de rencontres organisées par les membres de la Chaire de recherche du Canada en études asiatiques (CHATSEA).

En Thaïlande, les innombrables entretiens et conseils du docteur Sombat Charntonwong à l'Université Thammasat ont été bénéfiques pour la réalisation de cette étude. Professeure Narumon a également été d'une grande utilité pour élargir mes réseaux et mettre en oeuvre mon projet. De plus, il est difficile de passer sous silence la collaboration ainsi que la générosité des membres des trois organisations religieuses, soit la Santi Asoke, la Fondation Dhammakaya et la communauté de Bhikkhuni Dhammananda. Ils auront eux aussi permis l'accomplissement de cette recherche. Également, il convient de souligner l'effort, les conseils, la générosité et la disponibilité de Chatsumarn Kabilsingh (Bhikkhuni Dhammananda) dans la réalisation de cette étude. Ma recherche a aussi bénéficié des discussions critiques établies avec Kulavir Pipat du Women's Studies Centre à Chiang Mai.

En plus, je dois insister sur les nombreuses rencontres et conseils obtenus lors des multiples visites au ministère du Développement social et de la Sécurité humaine, au Bureau de la sécurité sociale, au département des Affaires religieuses, à l'Institut national du développement et de l'administration (NIDA), à l'Université de Chiang Mai, l'Université Chulalongkorn et finalement à l'Université bouddhiste Mahachulalongkornrajavidyalaya. Loin d'être exhaustive, cette liste met en lumière l'assistance dont ce projet a su bénéficier en Thaïlande. Ma gratitude va aussi à ma famille d'accueil sur place : les Musigawong. Je bénéficie de leur soutien et de leur affection depuis plus de 20 ans. Sans leur dévouement, ma connaissance du pays n'aurait jamais été ce qu'elle est aujourd'hui.

À McGill, je tiens également à remercier chaleureusement Erik Kuhonta pour ses suggestions, le temps alloué à nos discussions, ainsi que son soutien financier. Docteur Kuhonta m'a donné la chance d'aller présenter les résultats de ma recherche à la 10e « International Conference on Thai Studies » à Bangkok en 2008. C'est ainsi avec intérêt que je commencerai mes recherches postdoctorales financées par le Fonds de recherche sur la société et la culture (FQRSC) au département de science politique de McGill dès janvier 2010.



Finalement, je tiens à offrir ma profonde reconnaissance à ma conjointe Joëlle Lyrette pour sa patience, son écoute, ses suggestions constructives et son appui inconditionnel dans la réalisation de cette entreprise depuis les débuts de ce projet. Ma gratitude va aussi à ma mère, ma sœur, Edison et Daniel pour leur encouragement et leur soutien moral dans les moments les plus difficiles. Je leur dois en grande partie ma détermination et ma curiosité insatiable de la vie. Ma reconnaissance va aussi à Angèle et Adele pour leurs conseils linguistiques. J'aimerais remercier ces dernières personnes, ainsi qu'Ulrich, Horus, Virginie, Marc et Yves pour leur présence, leur encouragement, leur humour et leur compréhension tout au long de mes études.

## TABLE DES MATIÈRES

LES REMERCIEMENTS .....	ii
LISTE DES FIGURES .....	ix
LISTE DES TABLEAUX .....	x
LISTE DES ABRÉVIATIONS .....	xi
RÉSUMÉ .....	xiv
TRANSLITTÉRATION .....	xv
CHAPITRE I	
INTRODUCTION : PRÉSENTATION DU SUJET .....	1
1.1 Problématique .....	4
1.2 Motivation à l'endroit du sujet de recherche .....	6
1.3 Questions et hypothèses de recherche .....	8
1.4 Méthodologie.....	14
CHAPITRE II	
LIEN ENTRE RELIGION ET POLITIQUE EN THAÏLANDE .....	21
2.1 La centralisation du <i>sangha</i> .....	22
2.1.1 Les « lois sur les caractères de l'administration du clergé bouddhiste » .....	26
2.1.2 Modernisation, nationalisme thaïe et bouddhisme .....	38
2.1.3 Développement national et bouddhisme .....	42
2.2 Les « moines politiques » 1960-2007 .....	50
2.3 Décentralisation du <i>sangha</i> 1973-2007 .....	54
2.3.1 Crise identitaire du <i>sangha</i> .....	55
2.3.2 Nationalistes bouddhistes .....	60
2.4 Philanthropie et bouddhisme .....	64
2.5 Les institutions situées en périphérie et la « protection sociale » .....	73
2.5.1 Dhammakaya : une institution ambivalente .....	74
2.5.2 Santi Asoke : une institution progressiste .....	74

2.5.3	Wat Songdhammakalyani : une institution féministe .....	75
2.6	Conclusion .....	76
CHAPITRE III		
	CONTEXTE HISTORIQUE ET POLITIQUE .....	77
3.1	Définition des concepts et présentation de la théorie .....	80
3.2	Évaluation critique des principaux auteurs et approches .....	94
3.2.1	Approche orientaliste ou culturelle .....	95
3.2.2	Approche structuraliste .....	97
3.2.3	Approche institutionnaliste .....	98
3.3	Bouddhisme socialement engagé : organisations bouddhistes comme acteur politique .....	105
3.3.1	Les origines du Bouddhisme engagé .....	105
3.3.2	Bouddhisme engagé et Mondialisation .....	109
3.3.3	Bouddhisme engagé et protection de l'environnement .....	109
3.3.4	Bouddhisme engagé et partis politiques .....	110
3.3.5	Bouddhisme engagé : mouvement homogène? .....	111
3.4	Conclusion .....	114
CHAPITRE IV		
	ÉTUDE DE CAS 1 : LA FONDATION DHAMMAKAYA .....	116
4.1.	Contextes sociopolitiques .....	117
4.2.	Les objectifs de l'organisation .....	122
4.2.1	Les objectifs religieux : une réforme religieuse .....	123
4.2.2	Les objectifs politiques : le statu quo .....	124
4.3.	Acteurs, structure de l'institution .....	128
4.3.1	Les réseaux et collaborations .....	134
4.3.2	Sources de financement .....	138
4.4.	Services offerts à la population, projets .....	141
4.5.	Relations aux politiques de l'État .....	150
4.6.	Les controverses .....	157
4.6.1	Controverses religieuses : la réforme du bouddhisme et des techniques de méditations .....	158
4.6.2	Controverses politiques : la défense du statu quo .....	162
4.7.	Conclusion .....	164

## CHAPITRE V

## ÉTUDE DE CAS 2 : LA COMMUNAUTÉ SANTI ASOKE ..... 166

5.1	Contextes sociopolitiques .....	167
5.2	Les objectifs de l'organisation .....	172
5.2.1	Les objectifs religieux : l'idéal de la société bouddhiste .....	174
5.2.2	Les objectifs politiques : la mise en place d'un système méritocratique .....	179
5.3	Acteurs, structure de l'institution .....	185
5.3.1	Les réseaux et collaborations .....	196
5.3.2	Sources de financement .....	200
5.4	Services offerts à la population, projets .....	203
5.5	Relations aux politiques de l'État .....	210
5.6	Les controverses .....	218
5.6.1	Controverses religieuses : la critique de la Mahanikai et de la Thammayut .....	219
5.6.2	Controverses politiques : la promotion d'un système méritocratique ..	222
5.7	Conclusion .....	227

## CHAPITRE VI

ÉTUDE DE CAS 3 : LA COMMUNAUTÉ DES *BHIKKHUNIS* – TEMPLE  
SONGDHAMMAKALYANI ..... 231

6.1	Contextes sociopolitiques .....	232
6.2	Les objectifs de l'organisation .....	240
6.2.1	Les objectifs religieux : une équité religieuse entre les sexes .....	240
6.2.2	Les objectifs politiques : l'amélioration du statut des femmes .....	246
6.3	Actrices, structure de l'institution .....	252
6.3.1	Les réseaux et collaborations .....	257
6.3.2	Sources de financement .....	261
6.4	Services offerts à la population, projets .....	265
6.5	Relations aux politiques de l'État .....	270
6.6	Les controverses .....	279
6.6.1	Controverses religieuses : la question de la pureté rituelle des femmes .....	279
6.6.2	Controverses politiques : la question de la marginalisation des femmes.....	285
6.7	Conclusion .....	288

CHAPITRE VII	
CONCLUSION .....	291
7 Les transformations du lien entre État et religion en Thaïlande.....	292
7.1 Rappel des hypothèses proposées et des approches théorique .....	294
7.2 Différence entre programmes gouvernementaux .....	296
7.2.1 Santé .....	297
7.2.2 Éducation .....	298
7.2.3 Services d'urgence .....	299
7.2.4 Logement et habitation .....	300
7.3 ONG philanthropiques, une panacée? .....	302
7.4 Conclusion .....	305
GLOSSAIRE .....	308
BIBLIOGRAPHIE .....	316

## LA LISTE DES FIGURES

Figure	Page
4.1 La structure de la Dhammakaya .....	134
5.1 La structure de la Santi Asoke .....	196

## LA LISTE DES TABLEAUX

Tableau	Page
5.1 Gestes qui permettent l'accumulation de mérites .....	177
5.2 Comparaison du système capitaliste et méritocratique selon Santi Asoke ...	182
7.1 Fonction des temples .....	304

## LISTE DES ABRÉVIATIONS

ADB	Asian Development Bank
ASI	Association de solidarités internationales
BM	Banque mondiale
BMI	Buddhist Meditation Institute
BPCT	Centre pour la protection du bouddhisme de la Thaïlande
CBO	Conseil des organisations bouddhistes
CDA	Assemblée chargée de la rédaction de la constitution
CDC	Comité chargé de la rédaction de la constitution
CNS	Conseil national de la sécurité
CPCS	Center for Philanthropy and Civil Society
DLA	Département de l'administration locale
DOU	Dhammakaya Open University
DSDW	Département du développement social et du bien-être
ECOSOC	Conseil économique et social des Nations unies
EC	Commission des élections
FEDRA	Foundation for Education and Development of Rural Areas
FMI	Fonds monétaire international
GFID	German Foundation for International Development
HIO	Health Insurance Office



HSRI	Health Systems Research Institute
ICR	Institutionnalisme des choix rationnels
IDH	Index de « développement humain »
IH	Institutionnalisme historique
INEB	Réseau International des Bouddhistes Engagés
IS	Institutionnalisme sociologique
MSDHS	Ministère du développement social et de la sécurité humaine
NCC	Commission sur la Culture Nationale
NCSWT	National Council on Social Welfare of Thailand
NCWA	Commission nationale des affaires des femmes
NESDB	Plan pour le développement national
NGO-COD	Comité sur le développement rural
NIBWA	Newsletter on International Buddhist Women's Activities
NIDA	National Institute and Development Administration
NLA	Assemblée législative nationale
NMB	Nouveaux mouvements bouddhistes
NMR	Nouveaux mouvements religieux
OG	Organisation gouvernementale
OIT	Organisation International du Travail
OMS	Organisation mondiale de la santé
ONG	Organisation non gouvernementale
ONU	Nations Unies
OTOP	One Tambon, One Product
PDP	Parti du Palang Dharma
PLD	Parti libéral démocrate

PNUD	Programme des Nations unies pour le développement
PPP	People Power Party
TRT	Thai Rak Thai (Les Thaïs aiment les Thaïs)
UNESCO	Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture
UNIFEM	United Nations Development Fund for Women
WBU	World Buddhist University
WFB	World Fellowship of Buddhists

## RÉSUMÉ

En Thaïlande, l'ouverture du marché religieux provoquée par l'État dans les années 70 annonçait une nouvelle période d'alliances entre le gouvernement et les organisations religieuses. À la même époque, alors écartées du pouvoir par les militaires, les vieilles élites réintégrèrent l'avant-scène de la politique en soutenant les manifestations étudiantes prodémocrates. Ces vieilles élites soutenaient une conception d'un État minimal qui était renforcée par un système de croyances religieuses selon lequel le bien-être des citoyens dépendait de leur volonté à redistribuer les richesses. Ce système était celui d'une conception de la philanthropie basée sur le mérite karmique bouddhiste. Néanmoins, cet ordre des choses allait être ébranlé par la crise financière de 1997. En effet, le traditionnel système de protection sociale n'ayant pas tenu le coup, dès 2001 l'électorat conduisit alors au pouvoir un gouvernement sur des promesses populistes. Conséquemment, la question de la sécurité sociale devient un enjeu politique majeur.

Dans ces conditions, la vision de l'État social du nouveau gouvernement Thaksin entre en conflit avec le monopole de la vieille élite sur la protection sociale. Ainsi, c'est la légitimité de la monarchie qui est secouée par cette intrusion des nouvelles élites dans son domaine d'expertise. Ainsi, le débat entre l'État minimal et l'État providence polarise toujours en ce moment la société. Elle touche la traditionnelle configuration du pouvoir. En effet, le clergé qui dépend également de la traditionnelle charité bouddhiste doit désormais renégocier les alliances politiques entre les nouvelles et les anciennes élites. En tentant d'étendre davantage le filet de protection sociale, les nouvelles élites ont fait appel non seulement au clergé (*sangha*), mais aux nouvelles organisations religieuses situées en périphérie.

Dans cette recherche le comportement politique de trois organisations religieuses est analysé, soit la Fondation *Dhammakaya*, la *Santi Asoke* et finalement la communauté de la moniale Dhammananda. Ces études de cas ont été choisies afin d'illustrer les différents modèles philanthropiques disponibles pour l'État. Dans le cas de la *Dhammakaya*, l'organisation s'est rangée du côté de l'État et du sangha pour faire avancer ses intérêts. Pour la *Santi Asoke* et la communauté de *Bhikkhunis*, leurs activités sont marquées par leur dissidence politique et religieuse. La thèse constate que l'ouverture du marché religieux par l'État lui a été profitable, à tout le moins, dans le domaine du bien-être social.

Mots-clefs

Thaïlande; Politique; Religion; État-providence; Philanthropie

## NOTE SUR LA TRANSLITTÉRATION

La graphie multiple dans le texte est le résultat de l'absence de système officiel de translittération pour le Thaï, contrairement au Vietnamien (le Quốc ngữ) ou encore pour le Chinois (le Hanyu pinyin ou le Bopomofo pour Taiwan). Il y a eu des tentatives par la « Thai Royal Academy » en 1939 pour uniformiser la translittération ou encore par la Convention de Haas en 1964, mais sans succès, puisqu'il existe une confusion extrême dans ce domaine (Danvivathana & Danwiwat, 1987, 313). Ces conventions sont toutefois encore utilisées. Il existe aussi le système de la « American Library Association-Library of Congress » (Scott, 2006, 215). Le vocabulaire thaïlandais, pali ou sanskrit sont en italique, comme le suggère Aurel Ramat dans son livre intitulé *Le Ramat de la typographie* dans son édition révisée de 2008. Pour ce qui est du pluriel des termes étrangers, ils ont été accordés selon la règle de pluralisation française. Toutefois, puisque les « s » viennent d'une règle grammaticale française ces derniers ne sont pas en italique. Les termes tels que « nirvana », « karma » ou « qi gong » font partie du vocabulaire adopté par la langue française, ils ne sont donc pas en italique dans le texte. En ce sens, le dictionnaire de référence retenu a été *Le nouveau Petit Robert de la langue française 2010*. Les noms des organisations, même si ceux-ci comportent une terminologie étrangère, ne sont également pas en italique. En somme, j'ai retenu la translittération d'usage la plus commune tout en uniformisant leur utilisation dans la recherche. C'est la raison qui explique l'omission des signes diacritiques dans le texte.

## CHAPITRE I

### INTRODUCTION ; PRÉSENTATION DU SUJET

La religion et la politique sont souvent étudiées en tant que deux sphères séparées. Pourtant, dans certaines régions du monde, les domaines du religieux et du politique s'avèrent étroitement liés. Il suffit à ce sujet de se référer à quelques pays du Moyen-Orient. De toute évidence, l'actualité cite souvent les pays musulmans où le lien entre le religieux et le politique apparaît plus évident. Résultat, on oublie qu'il existe d'autres régions du globe où le lien entre ces deux sphères est bien important. Citons le cas de l'Asie du Sud-Est où il existe une concentration importante de bouddhistes : Thaïlande, Cambodge, Myanmar, Laos et Vietnam. Est-ce que la faible quantité d'études en ce sens témoigne d'une sous-estimation du rôle que pourrait jouer la religion comme acteur politique dans cette région?

Si avec le bouddhisme, le lien entre la politique et la religion peut apparaître moins évident, il est toutefois bel et bien présent. Une des raisons pour lesquelles la croyance veut que le bouddhisme soit moins engagé politiquement se trouve dans son discours théologique, soit à travers ses notions du nirvana et du non soi<sup>1</sup>. D'un autre côté, cette croyance a également été renforcée par des études académiques affirmant que cette religion est tout simplement apolitique, parce qu'elle encourage la passivité (Weber, 1995; Huntington, 1991; Demerath & Rhys, 1991). Pourtant, sur le terrain, certaines activités des organisations bouddhistes témoignent d'une toute autre réalité. En ce sens, il

---

<sup>1</sup> Le concept de nirvana serait à l'origine de cette croyance. Il est défini comme étant l'extinction de toutes formes de désirs qui est à son tour liée au concept du non soi. Pour les bouddhistes *théravādins*, toutes les perceptions seraient une illusion, même la notion d'être (Murcott, 1997, 247). Le bouddhisme theravada est la forme du bouddhisme qui s'est développée en Asie du Sud-Est. Pour en savoir davantage sur les implications de ces notions sur les droits de la personne, voir le livre de Keown, Prebish et Husted publié en 1997.

existe depuis peu un courant de recherche contredisant ces affirmations, celui du bouddhisme engagé. Il emprunte à la fois des concepts à la science politique et à la science des religions.

Cette brève allusion, aux liens qui existent entre la religion et la politique en Asie du Sud-Est, nous incite à nous questionner non seulement sur les raisons pour lesquelles on assiste à une instrumentalisation du politique par le religieux (Santi Asoke, Dhammakaya, Wat Songdhammakalyani), mais également sur les raisons pour lesquelles il y aurait une instrumentalisation du religieux par la politique dans cette région du monde (Seizelet, 2001). L'analyse de ces deux formes d'instrumentalisation se feront ensemble puisqu'il existe une véritable symbiose entre le politique et la religion dans certain pays de l'Asie du Sud-Est, notamment en Thaïlande. En ce sens, la légitimité des institutions politiques et religieuses sont intimement liées dans ce pays. Pour l'instrumentalisation du politique par le religieux, les recherches ont démontré que certaines organisations religieuses collaborent avec les institutions de l'État, et ce, afin de faire la promotion de leurs intérêts. Pour les organisations religieuses situées en périphérie, cette collaboration a permis d'obtenir une légitimité face à l'orthodoxie religieuse soutenue par le clergé de l'État. L'instrumentalisation du politique a renforcé leur identité religieuse ainsi que leur comportement politique et leur influence. Dans la seconde forme d'instrumentalisation, les gouvernements se sont servis des organisations religieuses de plusieurs façons : pour légitimer la moralité des décisions politiques, pour construire l'identité nationale ou encore comme moyen de mobiliser les citoyens. Encore aujourd'hui, la religion en Thaïlande est perçue par les autorités comme un langage commun dans un pays où plus de 94% de la population est bouddhiste. Toutefois, comme en témoigne cette recherche, dissocier ces deux formes d'instrumentalisation s'avère parfois un véritable tour de force précisément à cause de la proximité de ces deux sphères. En effet, ces deux dernières se confondent souvent selon les besoins et les opportunités. Précisons cependant qu'historiquement, c'est l'instrumentalisation du religieux par le politique qui a défini le rapport entre de ces deux institutions en Thaïlande.

Pour des raisons d'ordre pratique nous avons choisi de circonscrire notre recherche sur un cas, celui de la Thaïlande. Ce pays est intéressant pour au moins quatre raisons : 1- Plus de 94% de sa population s'identifie comme bouddhiste; 2- Le bouddhisme est officiellement la religion d'État; 3- Ce pays se définit comme la capitale du bouddhisme theravada en Asie du Sud-Est; 4- Il existe déjà en Thaïlande des organisations bouddhistes engagées politiquement, comme celle de l'activiste Sulak

Sivaraksa<sup>2</sup>, du défunt moine Buddhadasa (Suan Mokkh)<sup>3</sup>, de la féministe Chastumarn Kabilsingh (Wat Songdhammakalyani)<sup>4</sup>, du controversé moine Bodhiraksa (Santi Asoke)<sup>5</sup> et du riche moine Dhammachayo (La Fondation Dhammakaya)<sup>6</sup>.

Il s'agit d'observer comment les organisations religieuses parviennent à faire la promotion de leurs intérêts sur la scène politique. En d'autres mots, c'est le phénomène de la politisation des organisations religieuses en Thaïlande qui est l'objet de cette étude. La méthode adoptée est inductive et tente de comprendre l'émergence et la formation des organisations bouddhistes indépendantes du *sangha*<sup>7</sup> ainsi que leurs relations par rapport aux acteurs politiques. L'analyse porte, entre autres, sur la participation des organisations religieuses à la formulation et à la mise en place des politiques sociales en Thaïlande (Social Welfare Promotion Act, 2003, 3). Dans ce contexte, le bouddhisme peut être perçu comme une source d'autorité, tout comme celle de l'État, qui a un projet de société (Keyes, 1994, 15). Il s'agit de comprendre les intérêts et les comportements des institutions qui structurent le jeu politique et qui sont au centre des actions sociales. En effet, la stratégie organisationnelle des acteurs religieux peut conduire ceux-ci à s'intéresser à la sphère du politique (Badie, 1991, 552). Le point de départ de notre intérêt pour cette recherche est l'impact de la crise financière de 1997, mais aussi le processus de démocratisation des années 70 qui a, selon nous, apporté un changement dans la configuration du lien entre politique et religion au royaume, alors que des groupes religieux situés en périphérie du *sangha* réclament leur part du marché de la philanthropie religieuse. Cet activisme du bien-être des organisations religieuses est en réalité une

---

<sup>2</sup> Voir son site pour une liste exhaustive des organisations non gouvernementales bouddhistes qu'il a mises sur pied : <http://www.sulak-sivaraksa.org/web/>

<sup>3</sup> Pour plus d'information, voir leur site : <http://www.suanmokkh.org>

<sup>4</sup> Pour plus d'information, voir leur site : <http://www.thaibhikkhunis.org>

<sup>5</sup> Pour plus d'information, voir leur site : <http://www.asoke.info>

<sup>6</sup> Pour plus d'information, voir leur site : <http://www.dhammakaya.or.th>

<sup>7</sup> Le clergé bouddhiste (*sangha*) en Thaïlande est une institution qui est exclusive. Il se réfère plus précisément à l'assemblée des moines (*bhikkhus*). Cette assemblée n'est constituée que de deux congrégations, soit celle de la Thammayut et de la Mahanikai (Pour plus d'information sur le sujet, voir le deuxième chapitre de cette recherche). La définition du *sangha* est par conséquent très précise dans le contexte thaïlandais. L'objectif du *sangha* est, entre autres, de protéger l'orthodoxie religieuse dont le curriculum est dicté par l'État et la monarchie. Il exclut pour l'instant la possibilité d'inclure les *bhikkhunis* ou encore les *mae-chis*, deux catégories de religieuses au pays. Les moines justifient cette exclusion par une interprétation spécifique des règles monastiques (*vinaya*). Toutefois, les raisons sont autant de nature théologique que culturelle. Pour plus de détails à ce sujet, voir le chapitre 6.

stratégie sociopolitique qui s'insère dans un marché d'intérêts politiques plus vaste qui est également adoptée par d'autres organisations laïques.<sup>8</sup>

Précisons que le rôle des organisations religieuses dans la formulation des politiques sociales et de l'assurance sociale en Asie du Sud-Est demeure un domaine encore peu exploré (Pongsapich, 1993, 3; Ekachai, 2001, 136-140, 165-169). Cependant, en quoi l'étude de ces organisations est-elle importante? Sanitsuda Ekachai expliquait, dans son récent ouvrage, que les organisations bouddhistes sont toujours sollicitées par le gouvernement ainsi que par la population, pour intervenir dans des domaines comme le développement, l'environnement, la réduction de la pauvreté, l'éducation et la mise en place de projets sociaux. Elles participent alors activement aux régimes providentiels aux côtés des institutions gouvernementales. De plus, les organisations religieuses sont sollicitées pour accroître la participation des citoyens dans divers projets communautaires. Les temples font toujours office de centres communautaires, mais en plus, ces temples ont souvent leurs propres organisations ou fondation pour venir en aide aux plus démunis (Ekachai, 2001, 136-140, 165-169). Certains moines vont même jusqu'à créer un système de retraite pour les personnes de leur communauté laïque.<sup>9</sup> Ces initiatives sont d'ailleurs encouragées par le Ministère du développement social et de la sécurité humaine. Notons également qu'il existe de nombreuses études sur le lien entre la religion et la politique en Thaïlande, mais celles-ci remontent à plusieurs années et sont parfois trop générales dans leurs observations (Smith, 1978; Suksamran, 1977; Suksamran, 1980; Suksamran, 1981; Suksamran, 1982; Suksamran, 1993).

### 1.1 Problématique

La période qui nous intéresse dans cette étude débute à partir de la crise financière de 1997. À partir de ce moment, la crise a forcé les gouvernements de l'Asie du Sud-Est à prendre conscience de l'insuffisance de leurs systèmes de protection sociale

<sup>8</sup> Cette affirmation sur l'activisme du bien-être prend sa source dans un rapport publié en 2003 intitulé : 'Islamic Social Welfare Activism in the Occupied Palestinian Territories: A Legitimate Target?'.  
<sup>9</sup> Notons que traditionnellement, l'institution monastique thaïlandaise est caractérisée par un système encourageant l'inclusion de personnes âgées au sein de la communauté monastique. Ces dernières doivent toutefois prouver leur bonne santé. Ainsi, tout comme les quatre étapes de vie (*asrama*) de la tradition hindoue, la communauté monastique assure un filet social pour ceux étant rendus à la dernière étape de leur vie, bien que celui-ci soit moins formel que dans la tradition hindoue.



(Chan, 2004; Croissant, 2004). Dans le cas de la Thaïlande, cette prise de conscience s'est traduite par une mise en place de nouvelles mesures afin d'assurer à la population une couverture sociale plus importante. Le gouvernement désirait entre autres contrer les effets pervers liés à une économie de marché mondialisée. Ce phénomène s'est traduit par un nouveau partenariat entre le secteur privé et le secteur public en matière de protection sociale. On assistait à une révision du système d'aide sociale offert par l'État, qui était jusqu'alors principalement réservé aux fonctionnaires, en faveur d'une couverture sociale plus universelle (Ramesh, 2000a, 535). Dans le cadre de cette étude, il s'agit d'analyser la responsabilité des institutions religieuses dans la couverture du système de sécurité sociale en Thaïlande, plus spécifiquement la participation politique des organisations religieuses à ce système (Pongsapich, Amara & Kataleeradabhan, 1997, 1). La raison étant que dans ce pays, la mise en œuvre des politiques sociales passe par la collaboration de ces organisations. Malgré une industrialisation de plus en plus importante, un système démocratique et une économie de marché; on ne peut comprendre l'État thaïlandais et ses politiques de protection sociale sans tenter de dénouer les liens et interactions entre les organisations religieuses à l'extérieur du *sangha*, de la monarchie (et ses nombreux projets philanthropiques), des partis politiques et des politiciens qui cherchent à donner plus d'autonomie à l'État, y compris dans la fourniture de services sociaux. L'État se voit ainsi dans l'obligation de partager ses responsabilités sociales avec les divers acteurs de la société dont les organisations religieuses situées en périphérie du clergé bouddhiste. Il doit ainsi faire appel au secteur informel.<sup>10</sup> Cette situation s'explique par le fait que l'État ne possède pour l'instant qu'un système de sécurité sociale sous-développé. Cette réalité est directement liée aux problèmes sociaux et aux problèmes économiques auxquels font face les pays en voie de développement (Ptanawanit, 2002, 1).

La participation des organisations religieuses au système de sécurité sociale a ainsi stimulé notre réflexion pour cette recherche. Les observations de cette étude font la

---

<sup>10</sup> En Thaïlande, les activités des organisations religieuses du *sangha* relèvent autant du secteur formel que du secteur informel. En effet, le gouvernement sollicite et subventionne certains projets sur une base annuelle, comme celui de Phra Payom, intégrant ainsi son projet dans la structure formelle des services sociaux de l'État. Toutefois, les activités du *sangha* étant sous la tutelle du Ministère de la culture, elles pourraient être qualifiées comme faisant partie intégrante du secteur formel. Étant donné cette ambiguïté entre secteurs formel et informel, c'est le financement par le gouvernement qui détermine si une organisation ou un projet social relèvent du secteur formel ou non. Les organisations religieuses et les temples restent, malgré tout, dépendants des dons de la population pour leur survie. Voir le chapitre 2 pour une liste détaillée des salaires des fonctionnaires religieux. Dans le contexte thaï, les projets de protection sociale mis de l'avant par les temples relèvent majoritairement d'initiatives locales. Ils sont donc attribuables, pour la plupart, au secteur informel.

lumière sur un système de protection sociale ayant des visées de plus en plus universalistes dans un pays en voie de développement. Notons que traditionnellement, ce sont les organisations non gouvernementales, les familles et les temples bouddhistes qui étaient responsables de l'aide sociale en Thaïlande. Voilà pourquoi le désir du gouvernement d'étendre sa couverture sociale à tous ses citoyens soulève maintes interrogations. En effet, il y a lieu de se questionner sur l'impact des initiatives de l'État dans le secteur philanthropique, habituel pourvoyeur d'aide sociale en Thaïlande. Est-ce que cette initiative a changé le comportement des organisations religieuses? De plus, est-ce que l'importance accrue du rôle de l'État en matière de protection sociale se fait au détriment de l'expertise des organisations spécialisées dans l'offre de ce service? Peut-on parler d'un nouveau partenariat ou plutôt d'une compétition entre les organisations gouvernementales, le clergé bouddhiste et les organisations religieuses philanthropiques du secteur informel? Existe-t-il des liens entre les organisations religieuses du secteur formel et les organisations religieuses du secteur informel? Offrent-elles les mêmes services? Comment ces organisations religieuses du secteur informel réagissent-elles à cette nouvelle intrusion de l'État?

## 1.2 Motivation à l'endroit du sujet de recherche

Tel que discuté au début du texte, si les études sur les politiques sociales et les États-providence en Occident sont nombreuses, ce n'est pas le cas en Asie où les recherches demeurent à un état embryonnaire (Croissant, 2004, 504). En vérité, dans les ouvrages trouvés, les recherches sur l'État-providence en Asie de l'Est sont plus nombreuses que celles effectuées sur l'Asie du Sud-Est. Cette réalité explique en partie la difficulté d'effectuer une revue de la documentation scientifique sur le sujet ainsi que la faible quantité d'ouvrages cités dans ce travail. En ce qui concerne le régime providentiel en Thaïlande, les recherches publiées ont surtout porté sur le rôle du gouvernement dans la mise en place de politiques sociales (Ramesh, 2000b). Il n'existe que très peu de documents traitant du rôle des institutions religieuses dans cette mise en place (Pongsapich & Kataleeradabhan, 1994; Pongsapich, 1994; Pongsapich, 1995).

Croissant et Ramesh affirment que l'approche du gouvernement thaï n'est pas une monopolisation par l'État des fonctions de protection sociale, mais bien une intervention de l'État assurant qu'une certaine sécurité sociale soit offerte aux citoyens.

En effet, aujourd'hui, dans le domaine de la santé et des pensions, c'est le modèle d'État-providence conservateur à l'européenne<sup>11</sup> qui gagne du terrain dans les débats en Asie du Sud-Est (Croissant, 2004, 521). La popularité de ce modèle de régime d'État-providentiel conservateur a retenu l'attention du gouvernement Thaksin. Ce dernier proposait que lors de circonstances difficiles, l'État thaïlandais ne s'en remette plus au secteur traditionnel (ex : la communauté et la famille) mais compte désormais davantage sur le secteur public. Il désirait que l'État ait une certaine forme de monopole. Cependant, conscient des limites économiques de l'État thaïlandais, ce gouvernement devait compter également sur la participation de certaines ONG, dont les ONG philanthropiques, pour offrir une aide sociale plus complète. Cette ambivalence entre un État responsable de la sécurité sociale et un État plus dépendant du secteur privé témoigne d'un questionnement sur le rôle de l'État dans ce domaine. Ce questionnement reflète le problème de la sécurité sociale mise au jour par la crise financière de 1997. Il a été clairement démontré que l'ancien filet de sécurité sociale n'a pas tenu le coup et qu'il fallait désormais innover dans ce domaine. On assiste alors à une réévaluation du rôle du secteur public et du secteur privé, et ce, afin d'offrir une couverture sociale plus universelle. Pour les partisans du vieux système de protection sociale, le bien-être de l'État réside d'abord dans le bien-être du roi. Ils considèrent également que le bien-être de la religion dépend du bien-être du roi et de la monarchie. Enfin, leurs croyances reposent sur l'idée que le bien-être des citoyens découle du bien-être du bouddhisme. Seulement, la crise financière de 1997 a modifié cette conception de la philanthropie et du bien-être au royaume. De plus, au-delà de la crise, ce changement est attribuable, entre autres, à un changement démographique important. En effet, on prévoit une future diminution du taux de naissance avec les années; on observait un taux de naissance de 45% en 1995 par rapport au nombre de décès. Si cette tendance se maintient, le taux de naissance ne sera que de 35% en 2020. Quant aux personnes âgées, si la proportion se situait à 8% en 2001, celle-ci augmentera

---

<sup>11</sup> Pour Esping-Andersen, l'État-providence conservateur et fortement « corporatiste » se résume à un État social qui est centré sur la sécurité sociale où « l'obsession libérale de rendement de marché et de la marchandisation n'est jamais prééminente » (Esping-Andersen, 1990, 42). L'idéal-type de ce régime d'État-providence serait celui de l'Allemagne, de l'Autriche, de l'Italie et de la France. L'État n'intervient ici que lorsque « la famille a épuisé toutes ses ressources en matière d'aide à ses membres » (Esping-Andersen, 1990, 42). L'État adopte alors une logique subsidiaire dans son intervention en matière de politiques sociales. Dans ce régime, les droits sociaux sont directement liés à une classe sociale ou au statut social. Un des traits de ce modèle est que l'Église structure le type de régime corporatiste où l'on cherche à préserver les valeurs familiales traditionnelles. Pour la Thaïlande, il suffit de remplacer le terme d'Église par celui de clergé des moines bouddhistes (*sangha*).

de façon exponentielle pour former 25% de la population en 2040 (Boadway, Cuff, Flatters, 1997, 1).

La variable démographique est intéressante pour deux raisons. Premièrement, plusieurs institutions bouddhistes agissent actuellement comme maison de retraite pour les aînés. Il s'agit d'une fonction que les temples ont toujours eue en Thaïlande. En fait, ce rôle leur donne un poids politique non négligeable, non seulement sur l'avenir du bien être de la population vieillissante, mais également sur la formulation des politiques sociales les concernant. Deuxièmement, il y a le taux de natalité et la question de l'unité familiale. Si la famille était aussi pourvoyeuse de soins pour les personnes âgées, on observe actuellement une augmentation du taux de divorces sur l'ensemble du territoire. À long terme, ces données laissent présager une augmentation du rôle des institutions bouddhistes dans le domaine des soins aux personnes du troisième âge. De plus, les enfants sont de moins en moins nombreux, passant de 790 425 naissances en 2001 à 742 183 pour 2003 (Statistical Year Book, 2004, 40).

### 1.3 Questions et hypothèses de recherche

À la lumière de ce qui a été énoncé précédemment, nous pouvons supposer deux hypothèses, la première voulant que l'émergence et l'expansion d'organisations religieuses bouddhistes autonomes mettent en place leurs propres programmes de protection sociale et la deuxième, soutenant que les organisations religieuses ont un impact sur la formulation des politiques sociales en Thaïlande. Ainsi, les politiques sociales seraient, en partie, tributaires du comportement des organisations religieuses. Par contre, il semble manifeste également que les comportements des organisations religieuses peuvent être influencés par la politique. En somme, il existe une relation symbiotique et mutuellement constitutive entre l'État et la religion en Thaïlande. Cette étude tente ainsi d'élucider comment ces deux institutions s'influencent mutuellement et si cette réciprocité s'avère bénéfique à la population. Pour y arriver, la recherche s'inspire d'entrevues, de grilles d'observation, de statistiques, de monographies et de revues scientifiques<sup>12</sup>. L'hypothèse qu'elle avance est que les organisations religieuses restent une variable déterminante pour comprendre la formulation et la mise en place des politiques sociales en Thaïlande, malgré que ce pays soit moderne et qu'il s'avère en voie

---

<sup>12</sup> La grille d'entretien ainsi que la grille d'observation de ces entrevues se trouvent en annexe.

d'être nouvellement industrialisé. Cet énoncé s'appuie sur les observations suivantes : 1) la modernisation et l'industrialisation sont possibles sans sécularisation; 2) l'État se sert de la religion pour augmenter son capital politique et sa légitimité; 3) les organisations religieuses coopèrent avec l'État pour accroître leur capital politique et leur légitimité; 4) l'État encourage la participation des organisations religieuses dans les domaines du développement, de l'environnement, de la réduction de la pauvreté, de l'éducation et de la mise en place de projets sociaux; 5) l'État demande la collaboration des organisations religieuses au régime providentiel afin de réduire ses dépenses sociales.

À la lumière de ces propositions, peut-on affirmer qu'il y ait séparation entre l'État et la religion dans le cas de la Thaïlande? La présente étude soutient l'idée contraire. Les organisations bouddhistes gagnent non seulement en légitimité en s'associant à l'État, mais elles arrivent également à reproduire leurs institutions. L'explication de ce phénomène prend d'abord sa source dans un héritage institutionnel qui remonte à l'époque de *Sukhothai* (1238-1583) et ensuite dans la période contemporaine où le bouddhisme a été une force légitimant la création de l'État-nation moderne.

Afin de comprendre davantage ce lien particulier entre religion et politique dans un contexte asiatique plus général et régional, une analyse des prémisses reliée à la théorie de la sécularisation s'impose. Ce détour obligé vient du fait qu'en sciences sociales, l'étude du lien entre la religion et la politique a été dominée par le paradigme de la théorie de la sécularisation (Casanova, 1994, 211). Le modèle de séparation entre l'État et la religion est un concept qui s'inspire de ce paradigme, puisqu'il combine à la fois l'idée de la sécularisation du gouvernement (le principe de la laïcité) et celle de la liberté de religion. Pour cet exercice, j'ai retenu les cadres suggérés par Casanova, Kuru, Smith et Bhargava (Casanova, 1994; Kuru, 2007; Smith, 1966; Smith, 1970; Smith, 1974). Les deux premiers auteurs proposent respectivement une vue d'ensemble de modèles de séparation entre l'État et la religion, tandis que les deux autres produisent un cadre se référant davantage au contexte asiatique et aux pays en développement.

Les livres de Smith ont été retenus, car ils restent toujours d'actualité, malgré leur date de parution. Également, ce choix est justifié par la faible quantité d'ouvrages traitant du processus de sécularisation en Asie du Sud-Est. Publié en 2005, l'ouvrage de David Martin visait une mise à jour de la théorie de la sécularisation, mais il ne fait pourtant qu'un très bref survol de la sécularisation en Asie. En ce qui concerne la Thaïlande, la recherche de David Martin résume le lien entre l'État et la religion en soulignant que

l'État, ainsi que la majorité de la population thaïlandaise ont épousé une identité religieuse importante qui est, quant à elle, infusée par un nationalisme ethnique (Martin, 2005, 37). Cette timide référence à l'Asie justifie l'usage des livres de Smith qui couvrent de façon plus exhaustive cette région du monde.

Le principe de séparation stricte entre la religion et la politique, tel qu'il est compris par la théorie de la sécularisation en Occident, n'a jamais eu lieu en Thaïlande (Smith, 1974, 12). Pour appuyer cette affirmation, il s'agit de réfuter les trois prémisses apportées par la thèse de la sécularisation. La première est la sécularisation en tant que principes de différenciation entre, d'un côté, la sphère publique séculière et, de l'autre, les institutions et les normes religieuses. Deuxièmement, c'est l'idée que la sécularisation entraîne nécessairement un déclin des croyances et des pratiques religieuses. Finalement, la sécularisation marginalise la religion dans la sphère du privé (Casanova, 1994, 211).

La première prémisse suggère la différenciation entre le secteur public et le secteur privé. Elle est une des affirmations de la théorie de la sécularisation qui reste toujours valable d'après Casanova, même si elle est réfutable dans certains contextes (Casanova, 1994, 7). Le cas de la Thaïlande abonde en ce sens, car il ne valide pas cette analyse dichotomique opposant la religion et la politique. Les frontières entre ces deux sphères restent bien souvent confuses, précisément à cause de la symbiose qui existe entre ces deux institutions. En effet, l'État cherche toujours à conserver le contrôle de l'institution religieuse, tant au niveau du curriculum enseigné aux moines, que par le maintien du financement du département des Affaires religieuses. À ce sujet, sous le premier ministre Thaksin (2001-2006), les vives tensions suscitées par la succession du patriarche bouddhiste révélaient des divergences d'opinion profonde entre le rôle politique des nouvelles élites au parlement et les vieilles élites conservatrices royalistes. Ces dernières élites sont habituellement responsables de la nomination du patriarche.

D'après la logique de la différenciation, la marginalisation et la privatisation des affaires religieuses auraient pour résultat de protéger les structures religieuses du processus de modernisation (Casanova, 1994, 7). Ce processus n'a pas menacé la religion publique en Thaïlande, bien au contraire. Au moment de la création d'un État moderne (1868-1910), c'est par l'instrumentalisation de la sphère du religieux par les élites aux pouvoirs que celles-ci ont évacué cette idée de tension possible entre ces deux sphères, soit celle du processus de modernisation et celle de la religion. Ce sujet sera traité au chapitre 3 par l'analyse des « lois sur les caractères de l'administration du clergé

bouddhiste » (Sangha Act).<sup>13</sup> Ainsi, tel que le souligne Casanova, la religion peut avoir un rôle structurant, et ce, autant dans la sphère publique que privée. Par ailleurs, le comportement des organisations bouddhistes dans cette étude démontre que celles-ci sont en mesure de manœuvrer entre ces deux sphères, tout en redéfinissant et en renforçant ces deux domaines. La Thaïlande confirme ainsi l'hypothèse selon laquelle le processus de modernisation n'est pas nécessairement négatif pour la religion (Smith, 1974, 4).

La conséquence de la deuxième prémisse est que dans le monde contemporain, la sécularisation entraîne nécessairement un déclin des croyances et des pratiques religieuses. À ce sujet, la crainte du clergé thaï est précisément cette possible diminution. Pour le clergé bouddhiste thaï, le déclin de la croyance et de la pratique religieuses serait attribuable à plusieurs facteurs, notamment l'acharnement des médias à diffuser des scandales des moines corrompus; la compétition des autres organisations religieuses; la profusion de modèles soutenant des valeurs libérales séculières ou encore une possible baisse d'intérêt de l'État dans les affaires religieuses. Parfois alarmiste, parfois confiant, le clergé oscille entre ces deux positions selon les circonstances et les événements. C'est également la même confusion du côté des statistiques, puisque la diminution du nombre de moines dans le clergé n'est pas synonyme pour autant d'un déclin des croyances et des pratiques religieuses au pays. Bien au contraire, elle souligne davantage un déplacement ou encore un changement des habitudes religieuses canalisé par des organisations bouddhistes situées en périphérie de l'orthodoxie. De plus, il est pratique courante que les hommes se fassent ordonner pour un, voire trois mois, selon la coutume. Les observations de cette recherche confirment le dernier point et ne soutiennent pas l'idée du déclin du religieux ou encore l'idée d'une religion résiduelle (Casanova, 1994, 35).

La troisième prémisse sous-tend que la sécularisation marginalise la religion dans la sphère du privé. Pour réfuter cette affirmation, il suffit d'observer le rôle du roi en Thaïlande. Ce dernier est constitutionnellement responsable de protéger le bouddhisme au royaume. Toutefois, la santé du monarque s'étant détériorée ces dernières années, certains membres du clergé craignent que cela n'occasionne progressivement une marginalisation de la religion dans la sphère du privé. Il faut ajouter à ce constat l'usage du terme d'État séculier (*Rat lohgi wisai*) qui a commencé à faire surface dans certains milieux

---

<sup>13</sup> Le clergé bouddhiste (*sangha*) en Thaïlande réfère à l'assemblée des moines (*bhikkhus*). Cette assemblée est constituée des deux congrégations, soit celle de la Thammayut et de la Mahanikai (Pour plus d'information sur le sujet voir le deuxième chapitre de cette recherche). La définition du *sangha* est par conséquent très précise dans le contexte thaïlandais.



universitaires et politiques. Il faut aussi noter que le terme « séculier » n'est pas nouveau en Thaïlande et qu'il comporte son lot d'ambiguïté. Cette situation risque de donner une orientation culturelle déterminée au débat sur la question de l'État séculier. En effet, ce terme réfère d'abord à une terminologie bouddhiste. Le terme de « laïcité » en Thaïlandais renvoie à celui de « laïques » bouddhistes (lay buddhists). Les laïques ne sont pas sans responsabilités par rapport au clergé qui est un ordre mendiant et dont la survie dépend des dons des laïques. Il existe donc toujours un lien d'interdépendance entre les laïques et les communautés religieuses, qui rythme le quotidien. L'objectif du débat sur la sécularisation et l'État séculier n'est pas de marginaliser le bouddhisme dans la sphère du privé, mais bien de trouver un moyen d'harmoniser la nouvelle position possible du clergé dans la société. Au risque de voir tout un système de valeurs et une configuration institutionnelle plusieurs fois centenaires lutter sérieusement pour sa survie, la stricte sécularisation libérale est perçue comme un processus négatif par les élites royalistes actuellement au pouvoir.

La monarchie n'est pas la seule institution concernée par les affaires religieuses, puisque depuis 1956 le Code pénal (amendé en 1976) interdit toutes formes d'insulte et de perturbation des lieux religieux ou de services religieux officiels. La loi prévoit, entre autres, des peines carcérales d'un à sept ans ou encore des amendes qui se situent entre 63 \$CAN (2000 bahts) et 438 \$CAN (14 000 bahts) (U.S. Department of State, 2008). La dernière constitution (2007) requiert que le gouvernement patronne et protège le bouddhisme, ainsi que les autres religions au royaume. La dernière constitution place le roi et le gouvernement comme étant responsables du bouddhisme et des 5 groupes religieux officiels, soient les bouddhistes, les musulmans, les brahmanes-hindous, les sikhs et les catholiques. Cette protection est appréciée par le clergé bouddhiste, représentant le groupe majoritaire au pays. Néanmoins, il doit exister une entente entre d'une part le gouvernement et la monarchie quant au rôle social accordé au clergé.

Les intérêts ainsi que les priorités politiques et religieuses du gouvernement ne concordent pas toujours avec celles de la monarchie. Cette possible confrontation sur le rôle social du clergé peut se manifester de plusieurs façons, notamment dans le domaine des politiques sociales. Le lien historique qui perdure entre le domaine du religieux et du politique en Thaïlande démontre que la marginalisation de la religion dans la sphère du privé n'est pas représentative du lien entre ces deux sphères. Ces dernières se sont plutôt entraînées selon les conjonctures historiques, religieuses, politiques et économiques. De plus, comme soutenu par Casanova, il ne doit pas nécessairement y avoir une opposition



entre la sphère religieuse et la sphère séculière (Casanova, 1994, 38). En ce sens, le cas de la Thaïlande questionne la validité de la distinction libérale entre le domaine du public et du privé en lien avec le rôle de la religion dans le processus de modernisation.

L'interprétation dominante de la laïcité (secularism) veut que la stricte séparation entre l'État, la religion et la politique est bénéfique non seulement pour la liberté, mais aussi pour l'égalité des individus (Rajeev, 2004). Pour la Thaïlande, la religion n'a jamais été limitée à la sphère privée. Les élites politiques thaïlandaises ne perçoivent pas la liberté religieuse et l'égalité des individus comme étant en contradiction aux processus de modernisation. Cette affirmation ne se limite pas à la Thaïlande, car de façon générale en Asie, la perpétuelle présence de la religion dans la sphère publique a révélé la vulnérabilité du modèle classique libéral de la séparation de l'État et de la religion (Rajeev, 2004). La privatisation de la religion publique n'a pas eu lieu en Thaïlande. Toutefois, en Asie, un important processus de globalisation a été propice à l'émergence de groupes religieux situés en périphérie du groupe religieux dominant. Ce dernier exerçait traditionnellement le monopole religieux dans la sphère publique. Dans le cas de la Thaïlande, ce monopole était exercé par le clergé bouddhiste (*sangha*) tout en étant supervisé par la monarchie et l'État.

Le mur qui devait séparer l'État et la religion selon la théorie de la sécularisation n'a jamais été érigé en Thaïlande. La religion dominante, le bouddhisme, a toujours été associée à l'État-nation moderne. Dans ces conditions, l'engagement de l'État envers la diversité et la liberté religieuse reste un des points faibles, même si ce principe est inscrit dans la Constitution. Historiquement, l'État est intervenu à plusieurs reprises lorsqu'il a jugé le clergé ou l'orthodoxie religieuse menacée par des groupes bouddhistes ou non. Le modèle thaï du lien entre la politique et la religion n'a jamais été neutre ou indifférent aux nouveaux mouvements religieux. En ce sens, la Constitution n'a pris aucun engagement avec la notion de laïcité, comme c'est le cas d'autres pays en Asie, notamment l'Inde. Le document établit seulement la liberté de tous les individus de pratiquer ses convictions religieuses, à condition que celles-ci protègent le monarque bouddhiste. Cette loi est cohérente avec l'importance accordée aux héritages historiques, comme celle du rôle de la monarchie dans la formulation des politiques. Ainsi, l'héritage institutionnel et idéologique a une incidence sur le comportement des législateurs. À ce titre, la notion de « dépendance du sentier » est ici évoquée par le trajet emprunté par l'État et le clergé quant à leur façon d'interagir (Kuru, 2007, 593). La crise financière asiatique de 1997 viendra pourtant perturber cet ordre en apportant une conjoncture historique critique. En

effet, la crise économique est un moment où les conditions historiques, les luttes idéologiques et les politiques de l'État ont tracé de nouveaux paramètres régissant le lien entre la religion, l'État et les nouveaux mouvements religieux en Thaïlande.

À la lumière des informations énumérées précédemment, il est possible de déterminer que le type de régime État-religion observé en Thaïlande est celui d'un État ayant une religion établie (Kuru, 2007, 570). Ce type de régime diffère des États religieux, puisque la législation et le système judiciaire ne sont pas fondés sur des normes religieuses, et ce, même si le roi bouddhiste est toujours responsable de sélectionner ou de démettre de leur fonction les juges. Techniquement, la Constitution reconnaît l'importance de l'autonomie du système judiciaire. La nomination des juges par le monarque suit une série de processus complexes d'approbation par les institutions juridiques et le Parlement (Constitution 2007).

En étudiant davantage le filet de protection sociale du pays, et donc un aspect du processus de modernisation du royaume, notre recherche a mis en évidence le lien étroit qui existe entre l'État et la religion bouddhiste. De plus, bien que notre étude n'ait pas porté directement sur la religiosité et la participation religieuse, nos résultats s'opposent à la littérature qui associe la baisse du niveau de religiosité à la prise en charge de la couverture sociale par l'État (Gill & Lundsgaarde, 2004). Le cas de la Thaïlande démontre que la mobilisation sociale religieuse ainsi que l'engagement politique ne sont pas corrélés négativement avec un régime providentiel plus généreux. Nos études de cas démontrent que l'État, le clergé bouddhiste et les organisations religieuses bouddhistes collaborent pour mettre de l'avant un filet de sécurité sociale plus important.

#### 1.4. Méthodologie

L'objectif de cette recherche est d'étudier le rôle des organisations bouddhistes dans la mise en place du régime providentiel productiviste dans un pays en voie de développement comme la Thaïlande.<sup>14</sup> Si théoriquement on associe industrialisation,

---

<sup>14</sup> Selon Gough, les caractéristiques d'un « régime providentiel productiviste » sont : 1) un marché capitaliste émergent et dynamique, 2) un État fort, 3) des politiques sociales qui ne sont pas indépendantes de la société ou du gouvernement, 4) des politiques sociales subordonnées à l'objectif économique principal qui est une forte croissance économique, 5) les politiques sociales au service de la construction de la nation et de la légitimité du régime, 5) un État ayant un rôle de régulateur et non de pourvoyeur de politiques sociales (Gough, 2004a, 190). Dans ce contexte, l'État s'en remet aux familles, à la communauté et aux marchés pour combler les besoins

ouverture du marché, démocratisation et État fort avec l'émergence de l'État-providence, les conditions sont alors propices pour que la Thaïlande amorce la mise en place de cette institution. En ce sens, la mise en place d'un régime d'État-providence annonce habituellement la prise en charge, par l'État, de certains services sociaux, comme la santé, les pensions, les services de garde, etc. Mis à part le système de santé universel établi en 2001, ce n'est pas ce qu'on observe en Thaïlande. En effet, en 2003, le gouvernement Thaksin a clairement indiqué son intention de remettre la charge financière de la protection sociale à la famille, aux entreprises et aux organisations religieuses.<sup>15</sup> Pourtant, parallèlement à cette annonce, le gouvernement a augmenté non seulement l'investissement de l'État dans les programmes sociaux, mais celui-ci a formulé une couverture sociale plus universelle. Deux tendances qui sont en apparence contradictoire, mais qui s'expliquent en partie par la pression qu'ont exercé des facteurs endogènes (ONG, groupes de pression) et des facteurs exogènes (FMI, Banque mondiale) sur la société thaïe.

Afin de comprendre et de mesurer ces changements en cours dans le régime providentiel du pays, il s'agit, à titre d'indicateur, d'étudier le rôle attribué par le gouvernement aux institutions religieuses bouddhistes dans la protection sociale ainsi que le comportement des organisations bouddhistes. Ce choix s'explique d'un côté par le rôle traditionnel des organisations bouddhistes en tant que pourvoyeur de services sociaux et de l'autre, par les lacunes et la faible quantité des théories existantes sur les régimes providentiels des pays en voie de développement.

Le cas de la Thaïlande est doublement intéressant parce qu'il permet premièrement d'étudier l'élaboration d'un modèle de régime providentiel d'un pays en voie de développement qui sera bientôt nouvellement industrialisé et, deuxièmement, parce qu'il met à jour un nouveau contrat social entre les institutions religieuses et les

---

essentiels. Notons que la variable religieuse n'est pas prise en compte chez Gough (Gough, 2004a, 169-201). De plus, il existe aussi d'autres formes de régimes providentiels qui s'apparentent au « régime providentiel productiviste ». Il s'agit des « régimes providentiels résiduels » (McLaughlin, 2001; LaGrange & Yung, 2001) et des « régime providentiel des Tigres » (LaGrange & Yung, 2001). Le régime providentiel productiviste fait partie de la famille des « régime providentiel corporatiste » où la qualité de la protection sociale dépend principalement de la profession et des revenus. Il se base sur le modèle bismarckien de l'État-providence. Nous avons préféré le concept de « régime providentiel productiviste » puisqu'il a le mérite de ne pas se limiter au pays industrialisés.

<sup>15</sup> Cette affirmation reflète le contenu du texte intitulé « Social Welfare Act 2003 » du ministère du Développement social et de la Sécurité humaine.

institutions gouvernementales. Aux fins de cette recherche, il y a d'une part une analyse de données d'ordre qualitatif et d'autre part, d'ordre quantitatif.

Mis à part la difficulté à trouver un cadre théorique pour cette recherche, emprunté à l'école de l'économie religieuse (Stark et Bainbridge, 1996; Gill, 2001), au système de régime providence (Gough, 2000; Gough et Wood, 2004) et au bouddhisme socialement engagé (Queen et Sallie, 1996; Harris 1999), sur le terrain, les entrevues ont été parsemées d'embûches liées à la terminologie. Effectivement, le terme « welfare » ou « *sawatdigan* » en thaïlandais a une connotation négative. Les entretiens et les entrevues avec les employés de la fonction publique, ainsi qu'avec les politiciens, m'ont clairement fait comprendre que le « welfare system » était un obstacle au développement économique de l'État. Le terme était cependant accepté auprès des moines et des membres des organisations religieuses. Le terme de « welfare » a donc été remplacé par celui de « développement » qui a été traduit par « *Gaan bpra bprong, Gaan phet na* » ou « *Phat naa gaan* », et ce, afin d'obtenir l'information souhaitée. Le champ sémantique alors couvert par ces termes couvrait celui de « welfare ».

Selon notre hypothèse : les actions des organisations religieuses restent une variable déterminante pour comprendre la formulation et la mise en place des politiques sociales en Thaïlande, malgré que ce pays soit moderne et qu'il s'avère en voie d'être nouvellement industrialisé. Afin de vérifier cette hypothèse, nous avons consulté divers rapports gouvernementaux. Citons à titre d'exemple ceux du ministère de la Santé publique, du ministère des Finances, du ministère de l'Éducation, du ministère de la Culture, du ministère de l'Intérieur et finalement ceux des agences publiques indépendantes.

Le lien entre le champ théorique et la vérification empirique a été effectué à partir de deux principaux outils. D'abord, nous avons effectué une analyse de sources secondaires et ensuite de sources primaires. Les sources primaires sont constituées principalement de documents officiels du gouvernement thaïlandais. Compte tenu du type d'informations que nous avons récolté, il y a eu analyse quantitative de données. Nous avons également fait appel à des organismes gouvernementaux, tels que le Bureau national de la statistique du ministère de l'Information et de la Technologie des communications<sup>16</sup>. Le choix de cet organisme n'est pas le fruit du hasard, puisqu'il effectue des sondages dans le domaine de l'éducation, de la santé et de la sécurité sociale

---

<sup>16</sup> Ministry of Information and Communication Technology

au pays. Ces sondages ont été mis à profit dans notre étude. Le Bureau national de la statistique publie un rapport annuel portant sur l'économie, l'environnement et la société depuis 1916. Ce texte devient ainsi une source importante pour comprendre l'évolution des dépenses publiques dans le domaine de la sécurité sociale. De plus, il y a eu consultation de documents disponibles aux bibliothèques universitaires, banques de données et archives thaïes pour trouver d'autres informations pertinentes à la rédaction de notre thèse.

L'analyse de contenu des documents a alors été effectuée à partir de monographies, de revues scientifiques, de journaux locaux, de documents officiels, de programmes audio-visuels, de ressources Internet, de déclarations politiques, d'entrevues et de rapports ou comptes-rendus d'entretiens semi-directifs. Cette démarche nous a conduit à mener une analyse en profondeur à la fois des sources de changement en matière de politiques sociales et des groupes d'acteurs à travers lesquels s'expriment ces pressions favorables au changement.

Un autre point de départ a été l'étude des débats entourant la réforme de l'assurance de soin de santé. Par exemple, le gouvernement Thaksin avait promis, lors de sa dernière campagne électorale, d'offrir un programme d'assurance-maladie universel. C'est en ce sens que le « programme de 30 bahts » a été adopté en 2001. Toutefois, les coûts exorbitants d'un tel programme ont forcé le gouvernement à s'en remettre au secteur informel pour l'aider à absorber ces dépenses. Quant à la santé, nous avons cherché à vérifier s'il existait des hôpitaux gérés par des moines bouddhistes ou encore, si ces services visaient la population en général ou au contraire, s'ils se limitaient à un nombre de privilégiés de la communauté religieuse en question. On sait que certaines organisations bouddhistes offrent des services de résidence pour personnes âgées, des mouiroirs, des orphelinats, des écoles primaires et secondaires, des maisons pour femmes victimes d'agressions, etc. Certains temples vont même jusqu'à offrir des emplois pour des personnes qui viennent de perdre leur emploi. Pour un pays où l'assurance-chômage n'existe pas, c'est un service qui est bien apprécié. Le but est de rendre compte des services qui relèvent du domaine formel ou informel pour le gouvernement.

Dans ce travail, en plus d'effectuer un tour d'horizon des services offerts par le *sangha*<sup>17</sup>, trois communautés religieuses en marge du *sangha* sont à l'étude, soit la

---

<sup>17</sup> La Mahanikaya/Mahanikai est l'une des deux plus grandes écoles bouddhistes en Thaïlande. Cette école est la plus populaire. La deuxième école officielle est la Dhammayuttika/Thammayut. La Dhammayuttika se traduit littéralement par « ceux qui adhèrent au *Dhamma* ». C'est la

Fondation Dhammakaya, La communauté Santi Asoke et la communauté des *bhikkhunis*<sup>18</sup> – Wat Songdhammakalyani. La première a été sélectionnée à cause de l'ampleur de l'organisation mais également en raison de ses donateurs qui proviennent principalement de l'élite politique du pays. La deuxième a été retenue parce qu'elle a participé à la mise en place d'un parti politique bouddhiste, soit le « parti Palang Dharma ».<sup>19</sup> La troisième a été choisie parce qu'elle a récemment réussi à faire débattre du statut des nonnes (*bhikkhunis*) au Parlement. Elles voulaient être légalement reconnues comme leurs homologues : les moines (*bhikkhus*). Cette révolution dans les mœurs entraîne un débat de société sur la place des femmes dans la communauté et démontre qu'elles sont en mesure d'offrir des services sociaux au même titre que leurs confrères moines. Nous avons finalement adopté une perspective globale, en étudiant le comportement politique du *sangha*, et en le comparant aux pratiques sociales de trois organisations religieuses. Cette comparaison, entre acteurs de niveau meso (le *sangha*) et acteurs de niveau micro (les trois organisations religieuses), permet de rendre compte des dynamiques institutionnelles religieuses en cours en Thaïlande. Cette comparaison met en évidence également un nouveau lien entre la religion et l'État. Nouveau lien qui a été notamment incité par la décentralisation progressive du *sangha* par l'État depuis les années 90.

Naturellement, ce n'est pas uniquement grâce à leur lien avec les institutions politiques en place que ces communautés ont été retenues, mais surtout parce que toutes les trois offrent des services sociaux qui leur servent à défendre un agenda politique bien différent. De plus, elles se situent en marge du traditionnel *sangha*, acteurs religieux avec lequel ils sont en compétition pour s'attirer les appuis du gouvernement. En ce sens, dans ce travail, il s'agit de déterminer la qualité et le nombre de services offerts par le *sangha*, ainsi que ces trois communautés situées en périphérie. L'objectif est de mesurer l'impact

---

deuxième des deux plus grandes écoles bouddhistes en Thaïlande. Elle représente, entre autres, le bouddhisme aristocratique, à cause de ses liens qu'elle entretient avec la classe politique et la famille royale.

<sup>18</sup> *Bikkhunis* : une des catégories de religieuses au pays qui est décrite dans le canon bouddhiste (*Tipitaka*).

<sup>19</sup> *Dharma* (sanskrit) ou *dhamma* (pali) : Le *Dharma* ou *Dhamma* peut se résumer comme suit : 1) réalité ultime; 2) loi ou doctrine bouddhique; 3) phénomènes, choses, éléments de la réalité objective. C'est un terme employé à la fois dans l'hindouisme et dans le bouddhisme. Il recouvre, selon le contexte, divers sens : le chemin, la loi (religieuse, sociale ou naturelle), les phénomènes, la vérité, la droiture, la justice. Le Bouddhadhamma, la loi vers l'Éveil, résumée par le Bouddha, repose sur les Quatre Nobles Vérités. Ces Quatre Vérités se résument par : 1) la vérité de la souffrance (toute existence est souffrance); 2) la vérité sur l'origine de la souffrance (le désir et l'illusion); 3) la vérité sur l'extinction de la souffrance (la souffrance peut-être éliminée); 4) la vérité du chemin menant à l'extinction de la souffrance (Rahula, 1961, 35; Murcott, 1997, 244).

de ces services dans le jeu politique du gouvernement. Pour ce qui est du *sangha* thaïlandais, il représente le centre de la communauté de bonzes et se compose de la Thammayut et de la Mahanikai. En comparant le comportement des organisations bouddhistes situées en périphérie à ceux du centre, il s'en dégage une différence quant à leurs comportements politiques. C'est donc le nouveau rôle politique de la religion qui est ainsi mise à jour. L'étude débute par le constat que l'État a de moins en moins besoin du bouddhisme pour sa légitimité. Selon Jackson, en se départissant de son rôle de commanditaire du *sangha*, l'État a encouragé une décentralisation du *sangha* et une floraison de groupes bouddhistes en périphérie (Jackson, 2003, 79-91). Ce constat a été annoncé par l'institutionnalisme des choix rationnels. Il n'y a pas un recul de la religiosité, mais bel et bien un pluralisme et une diversité de groupes qui émergent en périphérie. On assiste surtout à une politisation des organisations religieuses situées en périphérie, puisque traditionnellement le *sangha* n'est pas censé intervenir dans les affaires de la cité. Cette interdiction est imposée aux moines du *sangha* sous peine « d'excommunication ».

Traditionnellement, il est interdit aux membres de la Thammayut et de la Mahanikai de se prononcer sur les politiques du gouvernement, laissant ainsi les affaires de la cité aux institutions séculières. L'avantage d'étudier les groupes religieux en périphérie est que certains ont lutté contre cette censure alors que d'autres n'ont jamais vécu cette restriction. Le contexte social et la société ont changé au point où ces groupes peuvent maintenant s'exprimer plus librement sur des sujets politiques controversés. Il suffit par exemple de penser à « l'Armée du Dharma » de Santi Asoke, groupe militant pour la démission du Premier ministre Thaksin en 2006. Ainsi, si autrefois la légitimité même du pouvoir du gouvernement et de l'État était liée au bon état de la Thammayut et de la Mahanikai, ce n'est plus le cas aujourd'hui (Jackson, 2003, 88). Les scandales entourant le comportement de certains moines n'affectent plus directement la raison d'être de l'État. Le gouvernement reconnaît progressivement que l'existence de nouveaux groupes comme la Santi Asoke et la Dhammakaya signifie également une meilleure capacité de répondre aux nouveaux besoins de la société (Jackson, 2003, 91). En ce sens, étudier le comportement de nouvelles organisations bouddhistes permet de toucher le cœur même du mouvement du bouddhisme socialement engagé; exercice qui se serait révélé plus difficile en analysant exclusivement les activités de la Thammayut et de la Mahanikai. Il est alors possible d'affirmer que ces changements annoncent un nouveau lien entre les institutions religieuses et les institutions politiques où les organisations

religieuses sont perçues comme des associés au même titre que les organisations non gouvernementales.

Pour l'étude de ces communautés, nous avons fait appel à l'observation non participante, étant donné la durée limitée du séjour. Cette méthode a présenté l'avantage d'amasser des données grâce à une observation de courte durée faite avec l'accord des personnes concernées. Il s'agissait d'étudier le comportement politique des organisations religieuses afin de tester l'hypothèse de cette recherche. Cette dernière soutient l'idée que certaines organisations religieuses parviennent à faire la promotion de leurs intérêts sur la scène politique, et ce, plus spécifiquement au niveau des politiques sociales. Rappelons que l'avantage de faire appel à l'observation non participante est qu'il s'agit d'une méthode permettant d'analyser l'information non verbale et ce qu'elle relève. Les conduites instituées et les codes comportementaux en sont de bons exemples (Quivy & Campenhoudt, 1995, 201). Pour comprendre davantage les processus d'action et de transformation sociale, nous avons également complété la méthode d'observation non participante avec d'autres méthodes comme l'entretien, la consultation de sources primaires et secondaires.

La démarche méthodologique s'est inscrite dans un mode de raisonnement hypothético-déductif. Ce mode opère en trois temps et correspond à trois niveaux de réflexion analytique. Comme il a été proposé dans ce travail, en premier temps, une règle a été posée, soit celle d'un modèle d'État-providence conservateur-corporatiste à l'européenne, et ce, d'après une analyse institutionnaliste du choix rationnel (Croissant, 2004, 521). Dans un deuxième temps, le travail cherche à démontrer de quelle façon la participation des organisations religieuses, à la formulation des politiques sociales, encourage un nouveau modèle d'État-providence dans un pays en voie de développement comme la Thaïlande. Pour y arriver, nous avons analysé les transformations des politiques sociales et la contribution des organisations bouddhistes à ce changement depuis les années 80. Toujours à l'intérieur de ce mode de raisonnement, le troisième temps renvoie à la prise de connaissance des résultats confirmant ou infirmant, par l'expérience, l'hypothèse selon laquelle les organisations religieuses parviennent à faire la promotion de leurs intérêts sur la scène politique. L'hypothèse a été confirmée par l'analyse des informations et des relations entre les variables. Pour y arriver, nous avons comparé les résultats observés avec les résultats attendus et ensuite nous avons interpréter les écarts pour en examiner la source (Quivy & Campenhoudt, 1995, 222-223).



## CHAPITRE II

### LIEN ENTRE RELIGION ET POLITIQUE EN THAÏLANDE

Ce deuxième chapitre ne vise pas l'exhaustivité, mais cherche plutôt à présenter le lien historique qui unit la sphère du politique et du religieux en Thaïlande. Cet héritage est aujourd'hui manipulé par les acteurs politiques et religieux cherchant à légitimer leur position sociale et leur politique sociale (Ishii, 1986, 38).<sup>1</sup> La « loi sur les caractères de l'administration du *sangha*<sup>2</sup> » en Thaïlande est parmi l'une des plus élaborée en Asie du Sud-Est (Gabaude, 2001; Jackson 1989; Mahamakut Educational Council, 1989; Ishii, 1986). Depuis le premier royaume de la Thaïlande au treizième siècle, le rapport entre la religion et la monarchie fut étroitement défini<sup>3</sup>. À cette époque, le prince Lithai aurait élaboré un traité s'inspirant du canon bouddhiste qui fait toujours office de références quant à la position du monarque dans la cosmologie bouddhiste et quant à son droit légitime de régner sur ses sujets.

Afin de comprendre ce lien étroit qui existe entre religion et politique en Thaïlande, ce chapitre se divisera en trois sections : 1) la période de la centralisation du

---

<sup>1</sup> Dans ce pays, la création du *sangha* s'est effectuée à partir d'un objectif politique et, c'est à juste titre, que l'on peut se référer au bouddhisme comme étant la religion d'État (*satsana pracham chat*). En thai, le terme « religion » (*satsana*) renvoie au bouddhisme. Il existe cependant depuis quelques années une volonté politique à redéfinir ce terme pour qu'il soit plus neutre. Ce faisant, il inclut dorénavant l'ensemble des dogmes et des croyances sur le territoire, tels que l'Islam, l'Hindouisme, le Confucianisme, etc. Néanmoins, cette traditionnelle référence au bouddhisme demeure problématique pour les minorités religieuses dont l'identité ne cadre pas avec cette terminologie à forte consonance bouddhiste (Dorairajoo, 2007).

<sup>2</sup> En anglais le terme utilisé est le « Sangha Act » (*Phraratchaban-yat laksana pokhrong khana song ratanakosin*). Il y en a eu trois : celle de 1902, 1941 et de 1962 (1963) (Mahamakut Educational Council, 1989).

<sup>3</sup> L'histoire de la Thaïlande se divise en quatre périodes historiques, soit Sukhothai, Ayutthaya, Thonburi et Ratanakosin (Dynastie *Chakri*), la période actuelle (Wyatt, 2003).

*sangha*, 2) la période des « moines politiques » et 3) la période de l'autonomisation du *sangha*. La période de centralisation du *sangha* est un moment où les autorités au pouvoir ont instrumentalisé le cadre mytho-cosmologique traditionnel à des fins politiques. Ce dernier cadre constitue une source de légitimité politique et spirituelle ayant la capacité de modifier le contexte socio-politique actuel, tant au niveau des objectifs des institutions qu'aux niveaux des préférences des acteurs. De ce fait, les propriétés héritées du passé structurent toujours en partie la réponse stratégique des acteurs politiques, voire de la nation, aux défis occasionnés par le processus de modernisation en cours (Suksamran, 1993; Jackson, 2003). Cette période constitue le principal objet de ce chapitre, puisque les deux autres périodes sont élaborées à travers les chapitres 4, 5 et 6 de cette recherche. La deuxième période, soit celle des moines politiques, correspond à celle de l'ouverture de l'espace public par les autorités politiques au début des années 70. Elle a été marquée par les revendications politiques des moines. Ce comportement était habituellement défendu par le clergé bouddhiste et les autorités politiques. Quant à la dernière période, elle souligne l'autonomie d'action que le *sangha* a acquise depuis les années 70 par rapport aux objectifs de l'État. Elle correspond à l'émergence de nouvelles alliances entre l'État, la monarchie, le *sangha* et les nouveaux mouvements bouddhistes qui sont traités dans mes chapitres sur mes études de cas.

## 2.1 La centralisation du *sangha*

La cosmologie bouddhiste en Thaïlande prend ses racines dans un document. C'est le traité du prince Lithai s'intitulant le *Taiphuum Phra Ruang* ou *Les Trois Mondes* (Jackson, 1993, 68). On y décrit notamment le rôle du monarque universel et idéal, soit celui du roi Ashoka<sup>4</sup>. Ce texte est un traité post-canonique ayant comme première fonction de légitimer moralement le pouvoir royal. Il y est précisé que sans ce leader spirituel et politique, le peuple serait laissé au désordre. C'est ainsi que le peuple, selon Gabaude, accepte le roi comme son « meneur moral » (Gabaude, 2001, 147). D'après le *Taiphuum Phra Ruang*, le principe de gouvernance se trouve intimement lié à celui du respect de la loi cosmique, le *Dhamma*. Ce texte stipule que la position sociale, voire

---

<sup>4</sup> Selon les historiens bouddhistes, il y a un peu plus de deux mille ans, deux missionnaires du nom de Sona et Uttara auraient été choisis par l'Empereur Ashoka pour propager le bouddhisme en Thaïlande et en Asie du Sud-Est. Son règne se situe autour de 232 et 273 av. J.-C. Il était le troisième empereur de la dynastie *Maurya*, propagateur du bouddhisme et instigateur de ce lien entre politique et religion.

l'existence de chaque être, est conditionnée par l'accumulation de mérites (*boun*). Il n'y est pas question de destinée, mais plutôt de collection de bonnes actions représentant les bonnes vertus d'un individu qui finalement se réincarne en tant qu'un bon roi. Cette position sociale relève de la plus haute importance. Précisons que la conception du roi en tant qu'entité divine est une représentation plus tardive qui aurait vu le jour à la période d'Ayutthaya (Suksamran, 1984, 32-33). Le roi est alors en voie de devenir un futur Bouddha (Tambiah, 1976, 95-97; Suksamran, 1993, 39; Stuart-Fox, 2006, 1-4). En naissant sous le règne d'un tel roi, c'est à dire celui qui possède et met en œuvre les dix vertus royales *dasa raja dhamma*<sup>5</sup>, on pouvait alors croire à son bon karma<sup>6</sup>. La qualité de vie, la stabilité politique, les richesses du royaume étaient toutes régies par le karma du souverain. Dans ce contexte, le *sangha* avait comme principale fonction de transmettre le *Dhamma*. Ensuite, le *Dhamma* servait de principe légitimant la position sociale du roi qui en retour se portait garant de défendre la pureté du bouddhisme dans son royaume (Formoso, 2000, 91). Ce faisant, il justifiait la raison d'être de son institution dans la société auprès de ses sujets majoritairement bouddhistes (Ishii, 1986, 47).

Dans la conception de l'univers bouddhiste, le roi ne peut se permettre de tenir pour acquis sa légitimité politique. Il doit en effet, par ses bonnes actions, démontrer à ses sujets qu'il est digne de cette position hiérarchique. Ce faisant, il renforce à la fois un système de croyances religieuses et un système politique. Personnifiant la vertu, il doit voir au bien-être de tous ses citoyens, en rejetant l'idée de servir ses intérêts personnels en politique (Tambiah, 1976, 31; 39; Jackson, 1986, 122). N'étant pas encore un Bouddha, il poursuit l'accumulation de bonnes actions pour continuer à recueillir les mérites (*boun*) à travers de bonnes actions. C'est la raison pour laquelle la monarchie conserve toujours son caractère sacré encore aujourd'hui et qu'elle est associée à divers programmes philanthropiques ou de développement social, comme celui de la Fondation de Projets Royaux<sup>7</sup> (Villacorta, 1985, 1-5). Ce rapport entre le Bouddha et le roi se

<sup>5</sup> Les dix vertus sont : 1) générosité (*dana*); 2) moralité (*sila*); 3) esprit de sacrifice (*pariccaga*); 4) intégrité (*ajjava*); 5) gentillesse (*maddava*); 6) contrôle de soi (*tapa*); 7) calme (*akkhoda*); 8) non-violence (*avihimsa*); 9) tolérance (*khanti*); 10) non-opposition (*avirodhana*) (Gabaude, 2001, 145; Ishii, 1989, 45)

<sup>6</sup> Karma (*kamma* : pali) dans son sens littéral signifie « action »; prégnance perpétuelle des actions dans le passé proche ou lointain. Il symbolise aussi les « actes » et par extension « une succession d'actes ». Originellement le terme était associé avec *vipaka* (le fruit, la conséquence de l'action). Généralement, on se réfère toutefois à ce terme en ce qu'il représente la causalité; c'est-à-dire la loi de cause et d'effet, parfois interprété sur un plan personnel comme la récompense ou la punition d'actes accomplis dans cette vie-ci ou dans la précédente.

<sup>7</sup> Voir : <http://www.doikham.com/general/english/index.html>

concrétise par l'ordination obligatoire de tous les rois en moine pour une période indéterminée, et ce, depuis le treizième siècle. Selon cette conception de la réalité, le roi est considéré comme un être ayant accumulé suffisamment de mérites karmiques pour en distribuer aux moins nantis. De plus, le roi, malgré son prestige, doit se prosterner encore aujourd'hui devant les bonzes. Ce protocole démontre que le roi n'est pas au-dessus du *Dhamma*, mais bien soumis à cette loi universelle bouddhiste. Il devient ainsi l'idéal humain spirituel du bouddhiste ainsi que son protecteur (Gabaude, 2001, 148-149; Ishii, 1986, 46). Cet état de soumission est capital puisqu'il est défendu de se prendre pour un Bouddha, à moins d'être en mesure de le prouver; ce que le roi Taksin<sup>8</sup> a appris à ses dépens, car ce dernier a été condamné à mort pour une telle revendication (Ishii, 1986, 46).

Il existe une ambivalence importante à souligner à ce système de légitimation karmique. En effet, si la loi du karma peut expliquer la prospérité d'un monarque ou d'une nation, elle précise également que les moments de crise et de révolutions sociales sont possibles. En ce sens, si en apparence le système karmique<sup>9</sup> justifie l'inhibition des révoltes populaires contre les dirigeants, il peut également servir de point de départ pour les soulèvements contre l'ordre établi. Par exemple, d'un côté, chacun se voit attribué, selon son accumulation de mérites, une place bien précise dans la société. La loi karmique justifie ainsi la place de chacun dans la hiérarchie sociale selon son accumulation de mérites. De l'autre, le système karmique établit qu'un dirigeant peut épuiser son stock de mérites. Comme ce fut le cas lors de la chute du royaume d'Ayutthaya en 1767 (Keyes, 1999, 6). Ce système explique également le lot de mouvements millénaristes thaïlandais qui annonçaient la venue du futur Bouddha Maitreya<sup>10</sup> (Villacorta, 1985, 7; Keyes, 1989, p.124; Gabaude, 2001, 149). Au dix-huitième siècle, c'était tout le système politique qui était menacé par une telle hérésie. Le roi fut alors écarté par les institutions en place et remplacé par la dynastie des *Chakris* en 1782. Cette dynastie règne toujours sur le royaume, dont le roi actuel, Bhumibol Adulyadej, est le 9<sup>ième</sup> souverain.

<sup>8</sup> À ne pas confondre avec le dernier Premier ministre Thaksin (2001-2006).

<sup>9</sup> Le karma est le principe selon lequel chaque vie est déterminée par ses actions. C'est la loi de cause et d'effet. Elle se traduit par une récompense ou une punition de ses actes commis dans cette vie ou dans sa vie précédente.

<sup>10</sup> Le Bouddha Maitreya ou Metteya serait le prochain Bouddha. Celui qui apparaîtrait 5000 ans après la mort du Bouddha Gotama. Son règne est perçu comme étant l'utopie bouddhiste. C'est un moment où tous les problèmes sociaux seront résolus et où toutes sociétés seront prospères. Cette utopie a été utilisée par les idéologues communistes pour légitimer leur projet de société (Gabaude, 2001, 149).

La valeur accordée à la religion en tant que mode de légitimation était centrale à l'époque de *Sukhothai* et elle se poursuit toujours, malgré le processus de modernisation et d'industrialisation en cours (Jackson 1989; Suksamran, 1984; Suksamran, 1993; Jackson 2003). Le lien étroit entre organisations séculières et organisations religieuses témoigne du fait que le processus de modernisation n'exclut pas inévitablement le religieux (Gohlert, 1991, 161-166). En ce sens, selon Suksamran, la religion est une force psychologique et sociale dont l'on doit tenir compte dans la formulation des politiques socio-économiques et dans la compréhension des affaires de la cité. La religion aurait plusieurs fonctions dont celle de force d'intégration, de mécanisme de contrôle social et d'ordre social (Suksamran, 1993, 12). En assignant une place à l'humain dans le cosmos et dans le monde social, le bouddhisme apportait ainsi une théorie justifiant la forme des institutions politiques adoptée par la société thaïe (Jackson, 1986, 1). Au dix-neuvième siècle, ce lien de dépendance entre bouddhisme et système politique allait devenir le symbole fondateur de la nation thaïlandaise (Vella, 1978, 139; Connors, 2003, 326). En entamant son processus de modernisation, les rois et les gouvernements vont chercher à renforcer ce lien privilégié entre religion et politique.

Avec la construction de l'État moderne thaïlandais, initiée par le roi Mongkut et poursuivie par son fils, le roi Chulalongkorn, la monarchie va chercher à mobiliser le discours nationaliste autour des institutions traditionnelles dont le bouddhisme. Pas étonnant de la part de Mongkut, puisque ce dernier a passé plus de 27 ans comme bonze (Gabaude, 2001, 153). Il est d'ailleurs le fondateur de la congrégation Thammayut, communément appelé le « bouddhisme aristocratique ». Fondée dans les années 1830, cette école visait à réformer le bouddhisme pour lui donner un caractère plus orthodoxe (Gabaude, 2001, 350). Il ne représente que dix pour cent des bouddhistes en Thaïlande, mais étant d'origine royale, cette école va bénéficier de privilèges politiques dès sa création, créant ainsi une tension avec la congrégation dominante, soit la Mahanikai. La fondation de la Thammayut par Mongkut représente une révolution dans l'interprétation du canon bouddhique qui se solde par ce que Jackson nomme les « Bouddhistes rationalistes » (Jackson, 1989, 43; Ishii, 1986, 156). On visait ainsi à purifier le bouddhisme de toutes formes de superstition et de magie. Ce faisant, la Thammayut devint ainsi l'instrument idéal pour la promotion d'une idéologie nationale qui se veut fondée sur un discours rationnel et objectif (Ishii, 1986, 156). Le lien entre l'identité thaïe et la construction de la nation, à partir d'une rhétorique politique et religieuse, se verra éventuellement institutionnalisé par la centralisation du *sangha* grâce à la « loi sur les

caractères de l'administration du *sangha* de 1902. On cherche ainsi à adapter le bouddhisme, symbole de l'identité thaïe, à la science et à la technologie qui deviennent de plus en plus importants au royaume avec l'arrivée de missionnaires occidentaux (Daniels, 1998, 981). Les autorités voulaient alors moderniser les valeurs traditionnelles afin qu'elles conservent leur pertinence et leur légitimité. En ajustant ces croyances traditionnelles à la science, la monarchie assurait ainsi sa survie.

Si au départ, la centralisation du *sangha* est passée par des projets de construction nationale par la monarchie, il en est autrement aujourd'hui. La compréhension du lien de dépendance entre institutions religieuses et institutions gouvernementales passe par l'étude des trois « lois sur les caractères de l'administration du *sangha* ». En effet, ces lois reflètent non seulement le désir de surveiller le fonctionnement des monastères par le gouvernement, mais elles calquent l'organisation des institutions civiles. Cette imitation se veut un reflet de la volonté des autorités au pouvoir et des forces composant l'environnement politique (Ishii, 1986; Jackson, 1989).

#### 2.1.1 Les « lois sur les caractères de l'administration du clergé bouddhiste »

Si depuis Sukhothai, les rois avaient déjà une certaine emprise sur le *sangha*, la volonté politique de diriger les institutions religieuses se concrétisa davantage avec le roi Borommatrailokanat (1448-1463). Il met ainsi en place un département chargé des affaires religieuses (Suksamran, 1982, 26). Le choix se faisait d'après la sélection de bonzes influents et sympathiques à l'ordre politique établi. Encore aujourd'hui, le roi renforce ce lien entre monarchie et monastères par l'octroi de titres honorifiques aux moines qui se sont démarqués par leurs pratiques, leurs activités sociales et leur niveau de scolarité. Gabaude souligne à juste titre que cette forme de récompense a créé une sorte d'aristocratie religieuse à qui l'on donnait des allocations financières et des privilèges (Gabaude, 2001, 157). L'État, dans son désir à minimiser les coûts de son autorité, va institutionnaliser le *sangha* et le mettre sous son emprise. On cherchait alors à légitimer moralement, non seulement les décisions du gouvernement, mais également ses politiques sociales. Dans ce contexte, les projets de développement du roi et du gouvernement deviennent le reflet des besoins de la population. Dans ce contexte, les critiques n'ont pas leur place, sous peine d'emprisonnement. Cette imposition royale et gouvernementale sur

les besoins des citoyens s'est depuis démocratisée pour laisser une place à la consultation populaire.

Au début du XX<sup>ième</sup> siècle, sachant que les bonzes étaient des producteurs de normes au même titre que le gouvernement, il fallait institutionnaliser le *sangha* pour s'assurer d'une collaboration et d'un soutien aux projets sociaux de gouvernement. Du côté des moines, la protection politique de l'État assurait un soutien sans précédent des institutions religieuses, ce qui éliminait sensiblement toute forme de compétition par d'autres mouvements religieux. Cette centralisation ne fut pas unanimement acceptée par les moines, mais les dissidents pouvaient maintenant être identifiés autant par le *sangha* que par le gouvernement (Swearer, 1999, 203). En effet, tous les bonzes du royaume étaient tenus de s'enregistrer auprès d'un monastère sous peine d'emprisonnement. C'est donc sans trop de résistance que le *sangha* fut créé et centralisé.

À cette époque, on voit également naître la volonté de construire un État moderne et une identité thaïe au sein de la monarchie. Ce projet se soldera par la mise en place de nouvelles institutions, dont celle du département des Affaires religieuses créé en 1889. À ses débuts, cette institution a la fonction d'un Ministère. Ensuite, il fut intégré en tant que département au ministère de l'Éducation, reflétant les besoins de développement politique de l'époque (Dhitiwatana, 1984, 78). Il relève aujourd'hui du ministère de la Culture, réforme entamée par l'ancien Premier ministre Thaksin. À l'époque, la création du Département se voulait un moyen d'intégration des régions marginales et plus indépendantes du gouvernement central situé à Bangkok. Nous appuyons l'hypothèse de Jackson selon laquelle les lois sur les caractères de l'administration du *sangha* étaient des outils caractérisant les besoins des régimes de l'époque (Jackson, 1989, 63). Par exemple, la loi de 1902 visait la centralisation du *sangha* ainsi que son contrôle par l'État. Le pays est alors régi par une monarchie absolue. À cette époque, les autorités politiques cherchaient à légitimer la construction de l'État-nation thaïlandais. En contrôlant la gestion du bouddhisme, l'État s'entourait alors d'une aura bouddhiste. Pour ce qui est de la loi de 1941, elle annonce une période d'ouverture, de libéralisation et de démocratisation avec la fin de la monarchie absolue en 1932. La troisième et dernière loi, soit celle de 1962 (1963), est à l'image d'un régime plus autoritaire, celui du gouvernement Sarit Thanarat qui prend possession du pouvoir en 1957. À la lumière de ces rapprochements entre régime politique, volonté de leaders politiques et administration du *sangha*, il est possible d'établir que la religion d'État a justifié le choix politique des autorités en place. Dans ce contexte, le rôle du *sangha* se voulait d'abord un instrument



du pouvoir politique. Le pays est alors engagé dans un processus de modernisation et le clergé devient un allié important pour justifier les décisions des autorités politiques thaïlandaises (Jackson, 1989, 63). À noter qu'au-delà de ces trois lois sur le *sangha*, tous les changements au sein du système politique se sont reflétés par une certaine forme de restructuration du système administratif du *sangha*.

Les restructurations administratives du *sangha* feront l'objet de la prochaine rubrique, et ce, afin de souligner l'importance du lien de dépendance qui subsiste toujours entre institutions religieuses et institutions gouvernementales. La loi sur les caractères de l'administration du *sangha* de 1902 se voulait un outil de centralisation qui exprimait la volonté politique. Cette volonté était celle de contrôler rigoureusement l'institution religieuse. Avec l'aide de la congrégation Thammayut, une élite aristocratique religieuse fidèle à la monarchie, on s'assurait de l'obéissance du *sangha* au système monarchique. Le gouvernement se garantissait également, par ce lien entre monarchie et élite religieuse, la subordination de ses sujets par l'entremise du système karmique, partie intégrante de la mytho-cosmologie bouddhiste. Le monarque profitait ainsi d'un soutien idéologique bouddhiste institutionnalisé en harmonie avec les politiques de l'État (Jackson, 1989, 67). Idéologie qui, selon Gill, demeure la méthode la moins coûteuse pour obtenir la complaisance des citoyens (Gill, 1998, 50). Bien que le rôle de la religion ait changé, plus d'un siècle plus tard, pouvoir politique et légitimité politique reposent toujours en partie sur l'utilisation et l'exploitation de symboles religieux (Keyes, 1999; Gabaude, 2001; Ekachai, 2001; Phongpaichit & Baker, 2002; Jackson, 2003; Connors, 2003; Phongpaichit & Baker, 2004; Formoso, 2000; Stuart-Fox, 2006; Kitiarsa, 2005; Mackenzie, 2007).

La création ainsi que l'instrumentalisation du *sangha* par le pouvoir central permettait d'offrir un discours homogénéisant sur cette institution religieuse. Ce discours perdure tant bien que mal toujours aujourd'hui dans le discours de la monarchie et dans celui du *sangha*. De plus, l'homogénéisation prônée est nécessaire à la construction de l'identité nationale et à ce sentiment d'appartenance à un groupe majoritaire, soit celui de l'ethnie thaïe. La religion devenait un des fondements de cette identité, au même titre que la nation et le roi. Cette idée d'homogénéisation est courante au début du XX<sup>ième</sup> siècle, mais on oublie qu'elle le reste au XXI<sup>ième</sup> siècle également. En effet, elle est sous-entendue dans les discours religieux où l'essence constitutive de l'identité thaïe, cette soi-disante « thaïté », est d'être un bon bouddhiste. Avec l'entrée de la Thaïlande dans sa période de démocratisation, dans les années 1970s, le gouvernement s'ouvrira



progressivement aux revendications identitaires des minorités. Cette identité se voit lentement redéfinie par cette période de libéralisation qui est favorable à la décentralisation des points de repères religieux, d'où l'émergence de groupe religieux situés en périphérie du traditionnel *sangha* (Ambuel, 2006, 106). Sujet qui sera traité plus loin dans ce travail.

Si les moines perdent une certaine autonomie avec la centralisation du *sangha*, elle apporte surtout des avantages. En étant à la charge de l'État, ceux à qui l'on confère des titres honorifiques deviennent en quelque sorte des fonctionnaires religieux, avec un salaire, un statut social important et des avantages sociaux. Par exemple, en 1998, les allocations mensuelles varient de 22 000 bahts, soit un peu plus de 685 dollars pour le patriarche, à 500 bahts (15 dollars) pour les moines au bas de la hiérarchie. À titre d'exemple, la rémunération d'un simple ouvrier était de 4 500 bahts (140 dollars) mensuellement <sup>11</sup> (Gabaude, 2001, 158). L'institutionnalisation du *sangha* par le gouvernement entraîne également un monopole du marché religieux qui est de facto géré par l'État. Ce monopole est important, puisque le *sangha* devient l'autorité morale de l'État et justifie la raison d'être de ses décisions et de ses politiques selon une cosmologie bouddhiste. La centralisation encourage finalement l'interdépendance entre institutions religieuses et institutions politiques parce que ce lien protège la raison d'être des deux institutions et de leurs décisions.

Le fonctionnement de l'administration du *sangha*, d'après la loi de 1902, est une mesure appliquée par le roi Chulalongkorn en vue d'intégrer tous les monastères du royaume sous une seule organisation. Ce lien entre politique et religion avait pour objectif de moderniser le pays et de voir à l'intégration nationale. Avec toutes les puissances coloniales aux portes du Siam, le roi va rapidement tenter de trouver un moyen pour s'assurer de la collaboration et de la fidélité de toutes ces régions. La centralisation passerait par la domination de l'appareil féodal sur ces sujets. La pression pour le changement venait autant du fait que le Royaume s'insérait dans une économie mondiale, que par les forces coloniales européennes (Jackson, 1989, 67). Il fallait trouver un moyen pour s'assurer de la coopération de la population au pouvoir central. Le roi croyait qu'en

---

<sup>11</sup> Le budget annuel pour les allocations des fonctionnaires religieux travaillant au département des Affaires religieuses, en 1998, était de plus de 329 068 800 *bahts* (10 283 400 dollars) pour un peu plus de 25 378 bonzes (Gabaude, 2001, 158). Ce chiffre représente donc un peu plus du dixième de l'ensemble des moines du territoire. Il existe deux sources de financement pour le *sangha* : le budget octroyé par le gouvernement au Département et les propriétés du *sangha* géré par le « General Sangha Property Management » (Lavangkura, 1962, 120-121)

centralisant et en institutionnalisant la gestion de la religion, on évitait ainsi la dissidence possible de groupes religieux. À ce sujet, une des initiatives du roi était la mise en place d'un système d'éducation primaire obligatoire. Toutefois, à l'époque, seul le réseau des nombreux monastères présentait la capacité de concrétiser un tel système. Le roi demanda donc l'aide du prince-moine Wachirayan pour parvenir à ses fins. Les besoins administratifs exigés par un tel système, vont dès lors façonner la structure bureaucratique du *sangha*. Ainsi, l'une des fonctions de cette organisation était d'éduquer la population. À cet égard, le *sangha* participait directement à créer une cohésion sociale sans précédent par sa prise en charge du système d'éducation primaire national. En faisant appel aux services du prince Wachirayan<sup>12</sup>, le roi encourageait davantage les liens entre la monarchie et la congrégation Thammayut. Cette congrégation devient pour ainsi dire un véhicule pour le processus de transformations sociales initié par l'État (Jackson 1989, 68). Soulignons à ce sujet qu'en 1999, on répertoriait 6 700 enseignants sur le territoire dont 59,44% étaient des laïcs et 39,80% étaient des bonzes. Les novices comptaient pour un peu plus de 0,74 % (Gabaude, 2001, 155).

La loi du *sangha* de 1902 va également reconnaître la Thammayut comme étant une nouvelle congrégation (*nikai*), même si cette dernière a été créée en 1894. Cette loi représente un texte de plus de 45 articles séparés en 8 chapitres. Il se voulait, entre autres, une répartition territoriale du pays en 4 divisions (*khana yai*), soit le nord (*khana neua*), le sud (*khana thai*), le centre (*khana glang*). La quatrième division recouvrait tout le territoire de la nation, mais sous la responsabilité de la Thammayut. Pour chacune de ses divisions, le roi nommait deux moines de haut niveau. Le premier agissait à titre de gouverneur général et le second en tant que son député. Ces moines formaient à leur tour l'Association des Anciens (Mahatherasamakhom) et étaient nommés par le roi. Cette Assemblée avait à sa tête le chef supérieur du *sangha*. Ce chef deviendra plus tard le Patriarche Suprême (*Sangharaja*) (Ishii, 1986, 69). La loi de 1902, en plus d'instaurer un *sangha* centralisé, établissait une administration du *sangha* régionale où des moines étaient nommés à la tête d'une province (*jangwat*), des districts (*ampoer*) et des communautés (*tamboun*). Toutefois, Bangkok devenait par cette loi, le centre administratif de plus d'une centaine de milliers de moines répartis dans tout le royaume. Le roi se voyait ainsi reconnu bureaucratiquement comme étant le véritable protecteur de la religion d'État. La loi de 1902 séparait aussi les temples selon trois catégories : les

---

<sup>12</sup> Wachirayan en viendra éventuellement à présider la congrégation Thammayut.

temples royaux (*phra aram ruang*), les temples populaires (*aram rat*), les temples résidentiels (*samnak song*). Cette hiérarchie entre les temples perdure toujours. Afin de bénéficier du titre de temple royal, ces derniers devaient avoir été construits par un des rois ou avoir obtenu ce titre par un décret royal. Ils se distinguent des temples populaires et des temples résidentiels parce que ceux-ci ont été financés par des particuliers (Ishii, 1986, 69).

Au courant des années 1920, d'autres règlements furent ajoutés à la loi de 1902 pour contrôler les nouvelles admissions au sein du *sangha*; l'organisation de la bureaucratie de cette institution et finalement la mise en place d'une doctrine plus orthodoxe. Ces trois objectifs visaient le maintien de la pureté du *sangha* selon la volonté de l'autorité politique en place (Ishii, 1986, 72-73). De plus, la construction de tout nouveau temple passait par la permission du gouverneur provincial en place ou par la permission du ministère de l'Instruction publique. L'imposition royale de la doctrine bouddhiste atteint un sommet en 1911, lors de la parution du livre *Nawakawat*. Écrit par le prince Wachirayan, ce livre sur la doctrine bouddhiste visait à éduquer tous les moines du royaume sur la doctrine bouddhiste. Ce livre est toujours étudié et les moines ont le devoir de l'apprendre par cœur afin d'obtenir leur diplôme du *sangha*. Ce livre inspire une nationalisation des examens bouddhistes qui permet de grimper des échelons au sein de l'institution religieuse et d'obtenir des titres honorifiques. Notons que les plus méritants à ces examens avaient droit à des allocations mensuelles offertes par le roi (Ishii, 1986, 77). Même si le système a depuis été revu et réorganisé, le livre du prince Wachirayan reste un texte de référence encore aujourd'hui. Il est un point de rencontre entre idéologie religieuse et idéologie politique canalisé par l'institutionnalisation du *sangha*.

On note que l'orthodoxie passe inéluctablement par l'institution politique qu'incarne la monarchie. Dans ce contexte, l'institutionnalisation du *sangha* s'imprègne alors d'un charisme qui lui est propre. On cherche ainsi à interdire le charisme de l'individu qui a façonné la croyance populaire du bouddhisme thaï pour mettre l'accent sur le charisme de l'institution. Comme le souligne Ishii, le salut de l'individu passe dès lors par la nationalisation du *sangha* (Ishii, 1986, 78-80). Le nirvana devient une affaire de l'État. Par conséquent, l'absolutisme de la monarchie transparaît dans sa gestion du *sangha* qui à son tour adopte un comportement autocratique. Le fonctionnement de l'administration du *sangha*, d'après la loi de 1902, reflète la mise en place d'une politique d'homogénéisation pour s'assurer du soutien idéologique de cette institution aux

politiques de l'État (Tambiah, 1978, 119-120; Jackson, 1989, 67). Sachant que la monarchie entretenait des liens privilégiés avec la congrégation Thammayut, pour des raisons historiques évidentes citées plus haut, cette orthodoxie devenait inévitablement celle de la Thammayut, même si en théorie, les deux congrégations avaient le droit d'être gouvernée par l'autre (Jackson, 1989, 69). Cette politique d'homogénéisation, si au départ elle connut un succès, était cependant minée à la base, puisque le bouddhisme thaï se fondait traditionnellement sur une pluralité des pratiques et des croyances religieuses locales. Cette régionalisation était au centre d'une identité plurielle thaïlandaise religieuse et politique qui refa surface dans les années 70 pour se poursuivre encore aujourd'hui (Jackson, 1989, 70; Taylor, 1998, 244; Kitiarsa, 2005, 475).

Ce rapport étroit entre autorité politique et religieuse se poursuit avec l'adoption de la loi sur l'administration du *sangha* de 1941. Avec la chute de la monarchie absolue au mois de juin 1932, on tente de démocratiser le pays tout en conservant le rôle traditionnel de la monarchie. Toutefois, il est difficile de se passer d'un roi qui fait figure de cohésion sociale et qui incarne l'essence de la nation. Malgré la révolution pro-démocratique, les thaïs décident de conserver la tutelle monarchique. Ce changement pousse les moines à sortir de leur statu quo et les encourage à se positionner face à ce coup d'État. Il faut dire que la domination du *sangha* par la congrégation minoritaire Thammayut n'a jamais fait consensus et pour plusieurs moines de la Mahanikai, cette révolution est une occasion pour se faire entendre sur cette injuste domination (Jackson, 1989, 70). Plusieurs tendances s'observent rapidement, d'un côté les monarchistes et de l'autre les sympathisants aux nouveaux régimes. De façon générale, survie du *sangha* oblige, on opte pour se ranger du côté des nouvelles autorités politiques. Traditionnellement, les moines en Thaïlande ont préféré l'accommodement à la confrontation (Ishii, 1986, 101). Cette tendance s'observe dès le Coup de 1932. Il existe alors des moines tentant d'établir des liens avec les nouvelles autorités séculières en place et d'autres moines voulant profiter de cette occasion pour se rebeller contre la hiérarchisation imposée par le *sangha*. Ces derniers représentent les bonzes démocrates Mahanikai bien présents aussi au sein du *sangha*.<sup>13</sup> Un groupe de moines Mahanikai se forme dès 1933 pour militer en faveur de ce changement démocratique du *sangha*.<sup>14</sup> Ces moines révolutionnaires soutenaient également l'idée d'un bouddhisme pouvant servir de

<sup>13</sup> En ce sens, pour certains intellectuels, le bouddhisme serait par essence une religion démocratique (Jackson, 1989, 71). Cette compatibilité entre valeurs démocratiques et bouddhisme est contesté, puisque cette religion a également soutenu des régimes autoritaires.

<sup>14</sup> Group to Restore the Religion (*Khana patisangkhorn phra saasana*) (Jackson, 1989, 71).



ciment national. Ils ne s'opposaient pas aux politiques de modernisation du nouveau gouvernement. Les autorités sont alors interpellées par les conflits au sein du *sangha*, mais à cause de pressions émanant des groupes conservateurs, ils ne pourront mettre de l'avant le projet visant notamment une nouvelle loi sur la gestion du *sangha*. En ce sens, nous ne sommes pas du même avis que Gabaude pour qui les nouveaux révolutionnaires ne se sont pas intéressés au bouddhisme (Gabaude, 2001, 158). En février de 1935, plus de deux milles moines apportent une pétition au Premier ministre revendiquant rien de moins que la démocratisation de l'administration du *sangha* (Ishii, 1986, 101). Il faudra cependant attendre le Maréchal Phibun pour qu'il y ait l'adoption d'une telle loi. Ainsi, dès 1941 on assiste à l'adoption d'une nouvelle loi sur l'administration du *sangha*.

C'est après une succession de gouvernements militaires, que le maréchal Phibun (1938-1944 et 1948-1957) tente de réunifier les deux congrégations formant le *sangha* avec sa nouvelle loi sur le *sangha*. Cette volonté est motivée par le désir de se servir de l'administration du *sangha* pour qu'elle réponde aux priorités du gouvernement. Le bouddhisme devient le tissu culturel national par excellence. Étant en pleine construction nationale<sup>15</sup>, la religion s'impose rapidement comme un instrument politique ayant la capacité de transcender les différences ethniques et régionales (Gabaude, 2001, 159). Pour Phibun, de même que la nation ne peut prospérer si elle est divisée; le bouddhisme ne peut maintenir sa force si la nation est déchirée par des intérêts divergents. Le bouddhisme redevient donc la force morale de la nation sous son régime. En ce sens, le besoin d'unifier est au cœur même de la loi sur le *sangha* de 1941, qui fait office de nouvelle constitution pour l'institution religieuse. On établit encore une fois un parallèle direct entre administration du *sangha* et volonté politique. Sous le régime de Phibun, pour être un thaï, il faut être bouddhiste. Il y a fusion entre nation et bouddhisme; on fait fi de la diversité présente sur le territoire. Tel que mentionné auparavant, cette analogie est encore aujourd'hui au cœur de querelles identitaires entre le gouvernement central et les minorités ethniques musulmanes du Sud ou les tribus du Nord.

Si selon la loi de 1902, le roi nommait des moines selon leur ancienneté pour l'administration du *sangha*, assurant ainsi leur fidélité, il en va autrement pour la loi de 1941. En effet, cette dernière avait pour objectif l'assurance que les moines soient sélectionnés d'après leur aptitude à performer des tâches administratives complexes et d'après leur niveau d'éducation (Jackson, 1989, 73). Le but était de réduire le traitement

---

<sup>15</sup> Cette construction de la nation est apparente le 24 juin 1939, moment où le Siam change de nom pour devenir officiellement la Thaïlande.

de faveur relié au processus de sélection fondé sur le système de nomination. On élargissait alors l'éventail des moines bureaucrates grâce à un nouveau processus de sélection axé sur les compétences individuelles. Grâce à leur majorité au sein du bouddhisme en Thaïlande, cette nouvelle loi va ouvrir soudainement la voie à plus de moines de la congrégation Mahanikai. On imposait à la Thammayut, le poids de la majorité. Ainsi, la perte de l'influence politique de la Thammayut, associée à cette nouvelle loi, a été vivement critiquée par les moines de cette congrégation. Elle a semé la discorde et la division entre la Thammayut et la Mahanikai. Le gouvernement espérait pourtant, par la loi de 1941, amener les deux congrégations sous une même administration. On cherchait à abolir les différences qui divisaient le « clergé » bouddhiste. L'objectif de Phibun était politique, compte tenu du fait que la Thammayut représentait un foyer potentiel de groupes anti-démocratiques ou de fidèles à la monarchie absolue, sources de conflits potentiels (Jackson, 1989, 74). C'est dans cette optique qu'une seconde loi en 1943, toujours en lien avec la première de 1941, a été adoptée, et puis abandonnée à cause des divergences entre les deux congrégations. Cet échec a conduit à la création de deux administrations du *sangha* en parallèle, soit celle de la Mahanikai et celle de la Thammayut. L'idée de la séparation des pouvoirs ne faisait pas l'unanimité, puisque la Thammayut se trouvait en position d'infériorité face à la Mahanikai. La notion d'alternance au pouvoir entre congrégation Thammayut et Mahanikai fut la source de conflits et de frustrations.

Le loi de 1941 se voulait un calque des institutions politiques. Selon cette loi, le *sangha* avait à sa tête, nommé par le roi, le Patriarche Suprême (*Sangharaja*). Ce dernier possédait à son tour un cabinet de dix ministres, une assemblée consultative (*sangasapha*) de 45 religieux, des institutions judiciaires, une administration centrale avec ses propres départements. On s'était inspiré de la séparation du pouvoir entre institution législative, exécutive et judiciaire. Cette institution judiciaire était chargée de la discipline des bonzes. Le *sangha* restait malgré tout lié à l'autorité politique du fait que la nomination du Patriarche devait obtenir l'approbation et la signature du ministère de l'éducation. Également, le Secrétariat chargé de mettre en œuvre les politiques et les décisions du *sangha* relevait du département du ministère de l'Éducation (Tambiah, 1978, 121; Gabaude, 2001, 159). De plus, le vocabulaire utilisé par la loi de 1941 se voulait une politisation de la terminologie religieuse (Gabaude, 2001, 159-160). Il y avait une réelle volonté par le gouvernement en place de libéraliser et de démocratiser le *sangha*, mais dans le but de maîtriser les groupes religieux dissidents pro-monarchistes ou anti-

démocrates. Cependant, les moines du *sangha* étant majoritairement conservateurs, cet objectif d'unification des deux congrégations par le gouvernement se solda par un échec qui conduisit à l'adoption de la loi de 1962 (1963) (Na-sangsi, 2002, 67).

Le fonctionnement de l'administration du *sangha*, d'après la loi de 1962 (1963), témoigne encore une fois de l'intérêt du pouvoir politique sur la religion. Avec la fin du régime de Phibun et l'arrivée au pouvoir de Sarit, l'un des pires dictateurs militaires que la Thaïlande aura connu à cette époque, le *sangha* allait refléter, encore une fois, l'intérêt de l'autorité politique. En accédant au pouvoir, Sarit Thanarat ne croyait tout simplement pas que les principes démocratiques étaient une force modernisante adéquate pour le pays. Selon lui, l'expérience démocratique de 1932 était un échec. Après le coup d'État de 1958, Sarit allait dissoudre le Parlement, suspendre la Constitution, bannir les partis politiques et mettre en place la loi martiale (Jackson, 1989, 79-80). Il croyait fermement que le développement national dépendait d'une radicalisation des mesures d'intégration nationale. Pour y arriver, il fallait renforcer les valeurs traditionnelles qui étaient représentées par la monarchie et le bouddhisme. Contrairement à Phibun, Sarit est un ardent défenseur de la monarchie pour qui elle symbolise l'unité et l'identité de la nation (Jackson, 1989, 80). Les divisions internes du *sangha* étaient donc perçues comme étant directement causées par la tentative de démocratisation initiée par la loi de 1941.

L'objectif de la loi de 1962 (1963) était de centraliser le pouvoir du *sangha*, précisément les objectifs du régime de Sarit. On s'en doute, la congrégation Thammayut, près du pouvoir royal, allait directement bénéficier de cette vision politique, étant donné ses liens privilégiés avec la monarchie. L'aspect polycentrique de la Mahanikai allait être mis à rude épreuve (Tambiah, 1978, 121). La loi eut pour effet de concentrer le pouvoir au Patriarche Suprême en octroyant à l'Association des Anciens un rôle purement consultatif. La loi abolissait le système de cabinet mis en place par la loi de 1941 et elle se débarrassait également de l'assemblée consultative (*sangasapha*) et des institutions judiciaires (Tambiah, 1978, 121). On cherchait ainsi à enrayer la division au sein du *sangha* créée par la loi de 1941. La loi de 1962 (1963) reflétait l'absolutisme de la dictature militaire où tous les pouvoirs étaient concentrés en une personne. Concentration du pouvoir qui était maintenant possible autant du côté du régime que celui de l'institution religieuse. L'État pouvait ainsi exercer un contrôle direct de la religion par l'entremise d'un *sangha* soumis à son autorité. Le schisme religieux n'était pas toléré parce qu'il réduisait non seulement le prestige de l'institution religieuse, mais il représentait une menace à la stabilité de la nation (Jackson, 1989, 77-78). En effet, un

*sangha* fortement centralisé légitimait la concentration du pouvoir militaire du régime de Sarit. En se conformant aux désirs absolutistes, le *sangha* donnait de facto son accord moral à la domination du régime. Il fallait attendre 1973 pour que soit renversé Thanom Kittikachorn, le successeur de Sarit, afin de voir émerger des groupes de pression bouddhistes revendiquant la formulation d'une nouvelle loi sur l'administration du *sangha* ou le retour de la loi de 1941 (Jackson, 1989, 82). Toutefois, une série de coups d'État allait laisser en place la loi de 1962 (1963). Elle régit toujours le clergé bouddhiste aujourd'hui, et ce, malgré ses quelques amendements, dont ceux de 1992, de 1997 et le dernier de 2004 (Nation, 8 novembre 2006; Nation 10 février 2004; Nation 6 février 2004; Nation 20 juillet 2004). Par ailleurs, l'amendement de 1992 allait ajouter à la loi la question du « bien être social ». On désirait ainsi donner une nouvelle direction au *sangha* afin qu'il s'oriente davantage vers la fourniture de services sociaux. Cet amendement ne faisait que réaffirmer une des fonctions traditionnelles du bouddhisme, c'est-à-dire celle de l'aide sociale. Ce rôle avait déjà été mis de l'avant dans le passé, mais il portait le nom de développement social.<sup>16</sup> L'amendement de 1992 visait à enlever au roi son pouvoir d'approuver la nomination du Patriarche Suprême (Nation 30 avril 2002). L'amendement de 2004 visait justement la possibilité de remplacer le Patriarche par 7 moines hauts placés. Cet amendement a été perçu comme une tentative du gouvernement Thaksin de consolider l'assise de son pouvoir en minant l'autorité du roi sur la société.

La centralisation du *sangha* allait au courant des années 70 servir l'État dans sa lutte au communisme, sujet qui sera abordé brièvement ci-dessous. La politisation du *sangha* par l'État a démontré que la centralisation de cette institution était le moyen le plus efficace pour s'assurer de sa coopération. C'est un sujet complexe qui révèle l'utilité du *sangha* dans le maintien du pouvoir politique de la monarchie. Ce pouvoir est également exercé à travers la gestion des militaires, compte tenu que le roi est

---

<sup>16</sup> Ce qui explique en partie la réponse favorable au terme « développement » (*gan pattana*), contrairement au terme de « protection sociale » (*ganponggan sangkom*; *gan koum krong sangkom*) ou de « welfare » (*sawatdigan*), lors des entrevues. Le terme de bien être social (*gan songkrawprachachon*; *ganborigan prachachondoirataban*) incluait également la notion de filet de protection sociale. Pour la notion de sécurité sociale, il fallait utiliser une terminologie tel que *Rabobganphragansangkom*. Il semblerait que l'utilisation du terme *sawatdigan* réfère à des coûts dont le système politique ne peut se permettre. Ces coûts sont perçus comme freinant la prospérité de la nation dont son développement social et économique. Cette mentalité est actuellement en train de changer puisque l'on utilise de plus en plus le terme de « welfare » (*sawatdigan*) dans la formulation des politiques (Entrevue 24 novembre 2005; Entrevue 24 décembre 2005; Gough et Wood, 2004a, 173-174; White et Kwon, 1998, 3-5).



responsable de l'armée<sup>17</sup>. Il faut souligner aussi le rôle du *sangha* dans sa capacité à légitimer les régimes politiques absolutistes, tel que celui de Sarit. Dans les années 50, 60, 70 et 80, le *sangha* a été mis également à contribution afin de construire la nation et pour assurer la sécurité nationale. Ces objectifs du gouvernement se sont effectués à partir de projets de développements sociaux gérés par des moines. Dans ce contexte, développements sociaux et protection sociale étaient souvent confondus. Les programmes les plus connus sont ceux des missionnaires (« Phra Dhammatuta »<sup>18</sup> en 1964 et ceux des « Phra Dhammajarik »<sup>19</sup> en 1965 (Suksamran, 1977, 93 et 101). Soulignons que la participation politique du *sangha* dans les politiques sociales allait laisser aux moines des deux congrégations une marque profonde qui se mesure encore aujourd'hui dans le rôle des organisations religieuses dans la société, notamment celle du *sangha* (Entrevue 21 janvier 2001; Entrevue 24 novembre 2005; Entrevue 21 décembre 2005; Entrevue 18 octobre 2005).

Il est possible de clore le sujet sur les lois de l'administration du *sangha* en formulant deux observations : 1) elles ont été édictées par un roi, ou les autorités politiques laïques, et elles soutiennent que le roi est responsable du maintien de la pureté, de la préservation et de l'entretien du bouddhisme (*sasana*); 2) les trois lois démontrent une institution religieuse agissant en conformité avec les caractéristiques du régime politique de l'époque (Tambiah, 1978, 121-122). Elles ont donc formalisé et légitimé le système hiérarchique dont dépend le système politique. Cependant, il y a lieu de se questionner sur la nature toujours autoritaire de la structure de l'institution, lorsque le pays est en plein processus de démocratisation et de décentralisation. De plus, le manque de réformes a pour l'instant eu l'effet d'accentuer la décentralisation du *sangha*, mais bien malgré lui. Cette décentralisation a aussi contribué à lui donner une certaine autonomie religieuse qui s'est manifestée par deux tendances, soit, d'une part, un État accordant une autonomie croissante au *sangha* et, d'autre part, par une compétition

<sup>17</sup> Notons que l'armée n'est pas obligatoirement pro-monarchiste. L'exemple le plus frappant est celui du soutien de groupes militaires au régime du Premier ministre Thaksin. Il serait également difficile de discuter de la monarchie comme étant une institution monolithique et homogène. En ce sens, le roi, la reine et le prince n'ont pas toujours eu les mêmes idées politiques, les mêmes projets de développements, voire les mêmes institutions. L'agenda de la reine n'est pas nécessairement celui du roi. L'utilisation du terme de monarchie dans ce texte renvoie à cette pluralité d'institutions, de points de vue et d'intérêts présents à la cour. C'est un sujet qui pourrait faire l'objet d'une autre recherche. (Pour plus d'information, voir le livre intitulé *The King Never Smile* de Paul Handley (2006).

<sup>18</sup> Le terme *Dhammatutut* signifie ambassadeurs du *Dhamma*.

<sup>19</sup> Le terme *Dhammajarik* se traduit par *Dhamma* errant.

croissante entre les deux congrégations (Thammayut et Mahanikai) pour la gestion de l'institution religieuse.<sup>20</sup> Cette autonomie s'est d'ailleurs révélée difficile à gérer, si on se fie au nombre croissant de scandales qui sont venus ébranler la réputation du *sangha* ces dernières années.<sup>21</sup> En effet, il y aurait plus de 10% des moines qui seraient dépendants d'une drogue.<sup>22</sup> Dans un autre ordre d'idée, nous établissons une corrélation entre cette décentralisation du *sangha* et l'émergence de groupe religieux en périphérie dont il sera question un peu plus loin dans cette recherche. Quant à savoir si dans ce besoin criant de réformer le *sangha*, il y a lieu de voir une lente sécularisation du pouvoir politique, il semblerait que cette affirmation soit prématurée. Ce lien traditionnel entre les organisations religieuses et les autorités politiques est encore bien pertinent dans l'analyse de certaines politiques sociales (Entrevue 22 septembre 2005; Entrevue 24 novembre 2005; Entrevue 24 décembre 2005; Entrevue 21 décembre 2005; Entrevue 15 décembre 2005; Entrevue 19 janvier 2006). Notons que les entrevues conduites dans le cadre de cette recherche ont surtout démontré que les organisations religieuses restent au cœur de l'agenda des institutions politiques, pour des raisons d'ordre économique, stratégique et politique. Il semblerait que le lien de dépendance entre religieux et politique soit plus tenace que laissent présager certains auteurs (McCargo, 2004).

### 2.1.2 Modernisation, nationalisme thaïe et bouddhisme

Pour le gouvernement, le développement national était un préalable pour le processus de modernisation (Suksamran, 1977, 70). Notons que cette section ne traitera du processus de modernisation qu'à partir de la chute de la monarchie absolue en 1932.<sup>23</sup> Selon Suksamran, il y aurait toujours eu cette participation du *sangha* au processus de

<sup>20</sup> Étant donnée la complexité entourant la question de l'autonomie croissante accordée au *sangha*, celle-ci fera brièvement l'objet de la section 2.3 de cette recherche.

<sup>21</sup> Les scandales qui ébranlent la crédibilité du clergé est un sujet complexe qui pourrait faire l'objet d'une autre recherche. Voir à ce sujet le quotidien Bangkok Post : 28 avril 2002; 10 août 2004; 5 mars 2005; 23 mai 2007 ou le quotidien The Nation : 30 avril 2002.

<sup>22</sup> South China Morning Post, 28 mars 2001

<sup>23</sup> Le lien entre modernisation et religion est un sujet qui a animé bien des débats et qui continue d'ailleurs de le faire. La modernisation et la religion étant en constant changement, il est facile de prédire que ce sujet restera d'actualité, puisque le processus de modernisation est loin d'être achevé et que qu'il n'y pas de processus de sécularisation de la société, même s'il y a diminution du nombre de moines. La société thaïe est une société profondément empreinte de religiosité, que ce soit par de nouveaux mouvements religieux ou par de superstitions comme la croyance aux amulettes sacrées.

modernisation (Suksamran, 1977, 46).<sup>24</sup> D'abord, qu'est-ce que la modernisation pour le gouvernement thaï? C'est un processus selon lequel un État (ou une société) met en œuvre une série de transformations dont le but précis est d'atteindre un idéal de système politique représenté par une autre société ou un autre État. Cet État (ou cette société idéale) est admiré parce qu'il est perçu comme étant plus avancé, plus puissant, plus moderne ou prestigieux que le processus de modernisation politique de la Thaïlande (Suksamran, 1977, 48).<sup>25</sup> On est loin de l'idée selon laquelle la modernité devient une réalisation inévitable. L'idée de rupture inhérente à la modernisation est nuancée. Selon cette définition, il est possible de concevoir une tradition qui s'est engagée dans la modernité. Il est alors possible de cheminer vers une modernisation, tout en ayant des moments d'arrêt ou encore de basculer un peu plus du côté de la tradition (Mustafa et Peterson, 1981). L'idée de progression peut être partie intégrante de la tradition. En instrumentalisant le *sangha*, le gouvernement thaï adaptait ainsi la tradition au processus de modernisation. Dans ce rapport étroit entre tradition et modernisation, la tradition s'adapte à la modernité, c'est-à-dire qu'il reste des éléments de la tradition dans le processus de modernisation. La tradition ne reste pas dans son cadre de conservation des cultures, elle dépasse cette notion de conservation qui est passive, pour s'adapter à la modernisation. La tradition peut alors changer et évoluer pour justifier et légitimer des politiques sociales. Ainsi, modernité et tradition ne sont plus mises en opposition, mais bien en relation l'une avec l'autre. Cette relation se mesure, entre autres, avec l'adoption du régime de monarchie constitutionnelle par les thaïs en 1932 et qui se poursuit toujours actuellement.

Dans ce processus de modernisation, les militaires au pouvoir ont rapidement évité d'associer modernisation avec démocratisation. Pour se maintenir au pouvoir, les régimes militaires ont bénéficié d'une longue période de prospérité et de succès économique. Toutefois, malgré leur succès, une guerre idéologique se préparait et allait exiger la collaboration du *sangha*, soit celle de la lutte au communisme. À l'époque, le communisme était perçu comme étant une menace au projet d'intégration nationale poursuivi par le gouvernement. Il faudra attendre les années 60 pour que les militaires

<sup>24</sup> Pour l'objectif de cette recherche, développement et « welfare » feront office de synonyme dans cette partie pour des raisons expliquées auparavant dans le texte.

<sup>25</sup> Nous avons retenu la définition d'un universitaire thaïlandais sur cette question, parce qu'elle reflète l'idée que se font les autorités politiques sur le processus de modernisation en Thaïlande. De plus, Somboon Suksamran était une sommité sur le lien entre la religion et la politique au royaume.

entreprennent cette nouvelle étape dans la collaboration avec le *sangha*. En cherchant à lutter contre les sympathisants communistes, on fait alors appel à l'autorité morale et au prestige social dont bénéficiait le *sangha* dans les régions éloignées. En effet, dans le royaume, il n'y a pas un village qui n'ait pas sa pagode ou encore des hommes qui n'aient pas passé un temps dans le clergé (Formoso, 2000, 91).<sup>26</sup>

L'emplacement géographique des pagodes constituait à lui seul une stratégie importante pour lutter contre les incursions communistes qui venaient du Laos et du Vietnam. Les milliers de pagodes étaient aussi une force d'intégration nationale importante et un outil de propagande anti-communiste idéal. Visiblement, la décision d'utiliser le *sangha* prenait sa source dans l'échec du gouvernement central à intégrer certains groupes minoritaires dont la culture et l'ethnie étaient différente de la majorité. Malgré leur différence ethnique, ces groupes partageaient néanmoins la même allégeance aux valeurs traditionnelles incarnées par le roi et la religion. Ce fut le cas du Nord et du Nord-Est de la Thaïlande où des moines du programme de « Phra Dhammatuta » et du programme de « Phra Dhammajarik » ont été envoyés. Les projets étaient élaborés à partir du « Comité national sur les tribus du Nord » et le « département du Bien être des citoyens ». <sup>27</sup> Les moines de ces programmes étaient responsables de faire la promotion du bien être des villageois et ils devaient s'assurer de la sécurité nationale et religieuse du

---

<sup>26</sup> En 1998, d'après le département des Affaires religieuses, on dénombre plus de 30 102 pagodes, soit plus d'une pagode pour 2 000 habitants sur le territoire. Le National Statistic Office (NSO) en dénombrait un peu plus, soit de 30 678. La même année, on recensait plus de 265 956 bonzes et 87 695 novices (Formoso, 2000, 94).<sup>26</sup> Si l'on compare avec les données des années 60, ces nombres sont encore plus importants. Formoso soutenait qu'en 1966, le ratio des moines par rapport à l'ensemble de la population serait de 1 pour 34,1 contrairement à 1 pour 74 en 1998. Il annonce un déclin des vocations monastiques. Les chiffres du National Statistic Office (NSO) contredisent pourtant cette affirmation. En effet, si on compare avec les dernières statistiques disponibles, soit celles de 2002, le nombre de pagodes s'est accru pour atteindre 32 710. Le nombre de bonzes est passé à 267 818 et les novices à 103 026 (Statistical Year Book 2004, 121). Pour contredire Formoso, nous avons comparé les données de 1998 à celle de 2002. Par exemple, en 1998, le nombre de novices et de moines totalisait 353 651 pour une population de 61,466,178. Ce qui fait un moine pour 173 habitants. Contrairement à un pour 74 de Formoso. Les données de 2002 sont d'un moine pour 169 habitants. Il y avait alors 62,799,872 de population et 378 844 bonzes et novices. Ces chiffres ne tiennent pas compte des *mae-chis* (nonnes) et des organisations religieuses en périphérie. Il n'y a pas diminution mais une croissance. Cette dernière prend sa source dans les croyances populaires. Par exemple, une croyance veut qu'en devenant moine, on fait passer l'homme du stade de *khon dip* (homme cru) à celui de *khon souk* (homme cuit ou civilisé). Les hommes sont encouragés à entrer dans l'ordre pour un séjour temporaire à plusieurs reprises dans leur vie : à la mort d'un proche, avant le mariage, etc. On vise ainsi à améliorer la condition spirituelle et matérielle de la famille et de l'individu. Il y a donc une fluctuation dans le nombre de moines enregistrés qui rend difficile d'obtenir une moyenne. En plus, les données de 2002 démontrent une augmentation du nombre de monastères. C'est que la construction de monastères est considérée comme une forme de mérite très élevé.

<sup>27</sup> Traduction de : « National Hill Tribe Committee » et du « Department of Public Welfare ».

territoire, tout en participant aux efforts de développements locaux, notamment la construction d'infrastructures. À ceci s'ajoutait la responsabilité de l'éducation religieuse, de la formation professionnelle et de la mise en place de projets de développement communautaire (Suksamran, 1977, 62-64). Dans ce contexte, les moines valorisaient spécialement les dons des particuliers pour ces projets; les identifiant comme étant des mérites importants pour la prochaine vie. La notion de dons et de mérites fusionnent ici avec la notion de bien-être social, pour ainsi participer au processus de modernisation de l'État. On voit ainsi, de par leurs responsabilités, le rôle séculier qu'ont joué les moines dans la société. Ajoutons que ces projets et ces programmes de développement communautaire se poursuivent encore aujourd'hui. Il existe d'ailleurs un autre projet semblable intitulé le *Buddhist Mission Project* financé par le département du Développement social et du bien-être (DSDW, 2003, 64). Les moines politiques de l'époque sont aujourd'hui âgés dans la trentaine, la quarantaine et la cinquantaine. Ils constituent actuellement une force politique et religieuse importante, d'où l'intérêt de traiter du rapport entre la protection sociale et le bouddhisme socialement engagé.

Depuis les années 50, le *sangha* a été amené à s'investir en politique formellement et aussi informellement de plusieurs façons. En ce sens, l'intégration et le développement national ont exigé une implication directe en politique. Ceci a démontré que le *sangha* était incapable d'exercer son influence sur le politique. Les raisons de cette mobilisation de l'institution religieuse par l'État, dans les années 60, se résument par : 1) la prospérité du bouddhisme et du *sangha* était fortement lié à celle de la nation et du gouvernement. Il fallait donc répondre positivement aux demandes du gouvernement (Suksamran, 1993, 64). 2) Les thaïs se tournaient de plus en plus vers la consommation et devenait de plus en plus matérialistes, négligeant leur religion (Suksamran, 1993, 64). 3) Les politiques du gouvernement suivaient les enseignements du bouddhisme selon lesquelles un bon gouvernement devrait voir à la prospérité de la religion (Suksamran, 1994, 65). Il fallait alors justifier religieusement les interventions politiques contre les communistes pour légitimer les mesures entreprises.

Pour le *sangha*, cette instrumentalisation était bien perçue pour plusieurs raisons. Premièrement, le rôle du *sangha* était de servir la société, puisqu'il dépend de celle-ci pour survivre (Suksamran, 1993, 65).<sup>28</sup> Deuxièmement, en profitant de la protection du

---

<sup>28</sup> En ce sens, le clergé diffère des 3 organisations religieuses à l'étude puisque son agenda est régis par les priorités de l'État en matière de développement et de protection sociale. La Santi Asoke, la Fondation Dhammakaya et la communauté de *bhikkhunis* établissent leur propre agenda,

roi et du gouvernement, le *sangha* avait le devoir de leur rendre service et de leur apporter son soutien (Suksamran, 1993, 65). Troisièmement, le communisme représentait une menace idéologique pour le bouddhisme, puisque la croyance voulait qu'il désire abolir toute forme de religion (Suksamran, 1993, 66). Quatrièmement, les moines missionnaires, en faisant la propagande du bouddhisme et du *dhamma* à travers les programmes gouvernementaux, accumulaient donc du mérite. Ils pourraient ainsi améliorer leur karma (Suksamran, 1993, 66). Cinquièmement, les programmes étaient compris comme étant un moyen de rétablir et de renforcer la loyauté des personnes à la nation et à ses symboles traditionnels (Suksamran, 1993, 66). Sixièmement, l'engagement du *sangha* était nécessaire pour suivre les changements sociaux en cours dans la société. C'était une façon de conserver la pertinence de l'institution religieuse à cette mouvance sociale en plus de lui permettre de participer au développement de la nation (Suksamran, 1993, 67).

### 2.1.3 Développement national et bouddhisme

Dans les années 70, le processus de démocratisation a permis l'ouverture du marché religieux et a entraîné avec lui une compétition au sein du *sangha* entre diverses factions pour conserver ses liens avec le pouvoir politique. Autant du côté des moines conservateurs que des moines libéraux, l'idée du développement devient une priorité pour s'assurer le soutien de l'État et de la population désabusée par les politiques absolutistes du gouvernement. À travers ces tensions, des voix dissidentes se font entendre et l'on voit émerger un mouvement de « moines développementalistes » (*phra nak pattana*)<sup>29</sup> dont

---

même si elles doivent toutefois tenir compte des paramètres politico-légaux encadrant les affaires religieuses au royaume.

<sup>29</sup> À partir des années 80, il est possible d'inclure dans ce groupe les « moines environnementalistes » (*phra nak anuraksa*). En réalité la source instigatrice du mouvement des « moines environnementalistes » est celui des « moines développementalistes » (Darlington, 1998, 5). La forêt qui couvrait plus de 70 % du territoire en 1932 en couvre maintenant moins que 15 % (Darlington, 2000). Ces moines luttent contre la déforestation massive et rejettent la définition de développement, proposée par l'État, qui misait sur l'exploitation des ressources, la croissance économique et le développement industriel de la société plutôt que sur un développement durable. Cette définition dominait l'agenda politique depuis les années 60. Les « moines développementalistes » et les « moines environnementalistes » ont en commun cette opposition aux concepts de développement et du bien-être formulés par le gouvernement. Pour comprendre de quelle façon les politiques de centralisation et de développement du gouvernement ont eu un impact sur le *sangha* et sur certaines traditions bouddhistes locales, voir le livre de Kamal Tivavanich, *Forest Recollections : Wondering Monks in the Twentieth-Century Thailand*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1997, 410 p.



l'objectif était de mettre en place des projets de développement locaux selon leur propre interprétation du bouddhisme (Gohlert, 1991, 156). Ce groupe de moines est issu d'individus provenant de la classe paysanne dont le grade au sein du *sangha* était plutôt inférieur. Leur objectif est alors la promotion du développement économique populaire sur le territoire (Darlington, 1998, 5).

Les « moines développementalistes » avaient pour objectif de militer contre les politiques capitalistes du gouvernement qui visait un développement rapide des campagnes, une industrialisation croissante et une utilisation du bouddhisme à des fins nationalistes et développementalistes (Darlington 2000). Ces moines voyaient dans ce projet de développement du gouvernement une érosion des valeurs traditionnelles locales bouddhistes et un lien direct éventuel avec une baisse de la qualité de vie des paysans. On craignait alors l'impact du consummateurisme et de la dépendance des fermiers aux marchés étrangers.<sup>30</sup> Notons que ce mouvement indépendantiste émerge à peu près en même temps que celui du bouddhisme socialement engagé dans la région.<sup>31</sup> Ainsi, à la fin des années 70 et au début des années 80, on voit apparaître également des « moines modernisants »<sup>32</sup> pour qui conserver la pertinence du *sangha* passe par sa participation à l'application ainsi qu'à la formulation des politiques de développement national (Suksamran, 1980, 26). Cette forme de politisation de l'institution religieuse se fait au nom de la sécurité nationale et de l'unité nationale. Par cette décision, le *sangha* va participer au développement, mais avec l'intention de contribuer à la sécurité sociale. Pour y arriver, les « moines développementalistes » cherchent à éduquer la population, à améliorer les soins de santé<sup>33</sup>, à réduire la pauvreté, à lutter contre le chômage et à enrayer la malnutrition (Gohlert, 1991, 151). Les « moines développementalistes » émergent donc pendant les années 70 et visent une certaine indépendance politique dont l'objectif était de voir aux besoins de développement des milieux ruraux. Cette mouvance s'inscrit à un moment où l'on observe une croissance d'activités autant du côté des organisations séculières indigènes que ceux des ONG développementalistes thaïes.

<sup>30</sup> En 1974 on voit le moine Phra Dhammadilok créer sa propre ONG, la « Foundation for Education and Development of Rural Areas (FEDRA) » en 1974 localisé à l'extérieur de Chiang Mai (Darlington, 2000).

<sup>31</sup> Le bouddhisme engagé se veut un moyen d'utiliser les enseignements bouddhistes, soit le *Dharma/Dhamma*, pour solutionner les grands problèmes auxquels sont confrontées les sociétés contemporaines (problèmes environnementaux, politiques, sociaux, économiques, éthiques).

<sup>32</sup> Traduction littérale du terme « modernizing monk » (Suksamran, 1980, 26).

<sup>33</sup> Pour plus d'information voir : Gosling, David, « Thailand's Bare-Headed Doctors », *Modern Asian Studies*, 19, 4, 1985, 761-796

Parallèlement à l'émergence des « moines développementalistes » dans les années 70, on assiste, à la naissance des « moines modernisants ». Ces derniers justifient l'intervention de l'institution religieuse dans les affaires de l'État par la tradition et les valeurs bouddhistes. Ils revendiquent leur place au sein du système politique autrement que par l'intervention de l'État dans les affaires religieuses. C'est en quelque sorte l'instrumentalisation du politique par le religieux que l'on souhaite faire progresser. Cette vision est contraire aux moines conservateurs pour qui la politique est une sale affaire (*kanmuang pen ruang sokaprok*) (Suksamran, 1980, 28). Le risque de contaminer l'image du *sangha* comme représentant de la vertu et de la droiture est trop grand pour plusieurs qui s'opposent à cette façon de faire. C'est la position sociale, le prestige et ultimement la survie de l'institution religieuse qui pourraient être menacés. L'opposition n'est donc pas entre « moines modernisants » et « moines développementalistes », mais bien entre moines conservateurs et moines libéraux. C'est en réalité deux visions différentes de la conception du lien entre politique et religion qui s'opposent. Ce sont les partisans d'une certaine autonomie des moines face à l'orthodoxie religieuse dictée par le clergé et l'État qui s'opposent à ceux qui souhaitent au contraire un renforcement de l'orthodoxie religieuse ainsi qu'un rôle accru du clergé dans les projets de l'État. Une vision plus démocratique du clergé se mesure alors à une conception plus centralisatrice et autoritaire de cette institution religieuse.

Dans les années 60, les deux universités bouddhistes avaient reçu l'aide financière de l'Asia Foundation et du Fonds monétaire international pour les études sur la société et l'économie afin de mettre en place des programmes d'éducation sur le développement. On visait la formation de moines pour les programmes du gouvernement : « Dhammatuta » et « Dhammajarik » cité plus haut. Ces moines constituaient des individus engagés à la cause du développement rural, mais aussi à la protection sociale. Avec cette éducation, il n'est pas surprenant de constater que ces moines soient toujours aujourd'hui dévoués à la cause du développement social, et ce, même si la menace communiste n'est plus la même. Par contre, il y a bel et bien eu un changement de mentalités depuis, car on est passé d'un modèle de développement imposé par le haut dans les années 60 à un modèle partant de la base dans les années 70. Si à cette époque, le gouvernement dévalorisait le modèle de développement bouddhiste, ce dernier finira peu à peu par imposer sa pertinence dans les années 90 et 2000 (United Nation, 1991, 433-435; Björkmank, 2006).



Ces changements ont eu comme conséquence de modifier la configuration des liens entre les organisations développementalistes. En effet, on assiste à une collaboration entre les organisations religieuses et les ONG séculières étant donné que toutes les deux souhaitent démocratiser la société thaïe. Les forces libérales sont alors incarnées non seulement par les ONG, les organisations indigènes mais également par des « moines développementalistes ». Ils collaborent sur des sujets touchant aux projets culturels, sociaux et développementaux. Pendant cette période, les ONG ainsi que certains moines bénéficient de l'expertise de chacun pour créer des projets de développement plus appropriés aux besoins locaux (Gohlert, 1991, 156; 165). Les moines retournent généralement dans leur village une fois leur formation terminée afin d'aider leur communauté. Cette nouvelle alliance entre les organisations est liée à l'oppression des régimes militaires. Ces derniers avaient volontairement forcé à la clandestinité ces acteurs démocrates potentiellement dangereux pour le pouvoir central. Le contexte politique et les intérêts des organisations ont donc favorisé la collaboration entre les ONG et les organisations bouddhistes. En 2006, cette collaboration est encouragée autant par le gouvernement qui mise sur cette coopération pour alléger ses dépenses publiques que par les organisations qui cherchent à obtenir un soutien stratégique par le gouvernement.

Au départ, les similitudes entre les secteurs d'activités des ONG et des organisations bouddhistes sont nombreuses : agricultures, formations professionnelles, programmes d'entraide (banque alimentaire, coopérative de consommation), programme d'hygiène et de soins de santé, services communautaire et finalement préservation socio-culturelle des valeurs traditionnelles (Gohlert, 1991, 165). On voit ainsi progressivement émerger un modèle de développement bouddhiste qui s'est inspiré autant de l'éthique bouddhiste que de son contact avec les ONG séculières. Ce modèle de développement se concentre au niveau des villages où les temples (wats) sont perçus comme un centre de pouvoir local basé sur les enseignements religieux, les normes culturelles, les traditions et l'engagement séculier des moines dans des projets sociaux (Gohlert, 1991, 153). C'est dans les années 90 que les organisations bouddhistes tendent à vouloir imposer leur modèle de développement en tant qu'alternative aux projets gouvernementaux. Ces derniers seraient imposés par le haut, contrairement aux initiatives des « moines développementalistes » qui émaneraient de la base de la société. Il apparaît toutefois évident que le paradigme du développement bouddhiste ne se fait pas en compétition avec les modèles de développement séculier, celui-ci a néanmoins le mérite de l'avoir influencé (Gohlert, 1991, 147). En ce sens, il existe encore aujourd'hui, une collaboration entre les ONG et

les organisations bouddhistes; phénomène qui est lié à une démocratisation du bien-être et à une réduction de la pauvreté émanant de la masse populaire.

Le modèle de développement bouddhiste ne relève pas seulement d'initiatives de « moines développementalistes », mais il est personnifié par le roi. La religion ne se matérialise pas uniquement à travers le *sangha*, mais à travers les projets de la monarchie qui incarne la philanthropie bouddhiste. Le roi, figure d'autorité religieuse et politique, est écouté autant par le *sangha* et les organisations de moines indépendants que par les autorités politiques. Il personnifie la nation à lui seul, ce qui représente une position sociale paradoxale en soi, puisqu'il est censé être à l'écoute des revendications des villageois et du même coup opérer selon le cadre des institutions royales qui relèvent d'une structure institutionnelle absolutiste. Il incarne tantôt « l'establishment » politique et religieuse et à d'autres moments la volonté du peuple. Le programme des Nations Unies pour le développement (PNUD) lui ont attribué le titre de « roi du développement » en 2006, lors de la fête du soixantième anniversaire de son accession au trône. À cette occasion, M. Annan a déclaré : « Si le développement humain consiste à placer les intérêts des populations en premier, il n'y a pas de meilleur champion de cette cause que Sa Majesté. » (Björkmank, 2006, PNUD, 2007).<sup>34</sup> On révèle d'ailleurs plus de 3000 projets dont le principe de base est le développement humain. Plusieurs millions de personnes vivant dans les zones rurales en bénéficient tous les jours, peu importe leur statut, leur ethnicité ou leur religion. Dans ce contexte culturel, le roi devient un modèle pour tous les bouddhistes et les organisations philanthropiques du pays.

Dans sa façon de concevoir la philanthropie, depuis les années 90, le roi a fortement milité pour la mise en place d'une économie de suffisance inspirée de principes bouddhistes. Ce concept d'économie de suffisance a été popularisé grâce à la crise financière de 1997 (Krongkaew, 2002, 40). Les conséquences de cette crise ne laissent pas le roi indifférent et ce dernier propose une nouvelle forme d'économie dont le but est de réduire l'état de souffrance général de la population. Le gouvernement élabore alors son neuvième plan (2002-2006) pour l'économie nationale et le développement social<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Le développement humain est défini comme suit par le PNUD : placer « les populations et leur bien-être au centre du développement et fournir une alternative au paradigme de la croissance économique plus traditionnel, plus étroit. Il concerne les gens, leur autonomisation. Il s'agit d'étendre leur capacité à vivre une vie pleine, saine et créative. Le développement humain ne fait pas de compromis et embrasse la croissance économique équitable, la durabilité, les droits de l'homme, la sécurité et la liberté politique. » (Björkmank, 2006).

<sup>35</sup> Traduction de : « National Economic and Social Development Plan ». Ce n'est pas la première fois qu'une idéologie bouddhiste est utilisée par l'État pour la protection sociale. Nous pensons

d'après les idées du roi. L'idéologie proposée par le roi est celle du développement économique bouddhiste ayant pour fondement la philosophie de l'économie de suffisance<sup>36</sup>. Cette dernière met l'accent sur la modération, la consommation responsable et la résistance aux chocs externes. Elle s'inspire de l'approche de « la voie du milieu » du bouddhisme.<sup>37</sup> Ces éléments, toujours d'actualité, contribuent à rendre cette recherche pertinente pour ce pays en voie de développement. La raison étant qu'elle met en évidence la confusion entre protection sociale et développement, dont l'idéal type est incarné par le roi.<sup>38</sup> C'est une interprétation et une instrumentalisation de la tradition bouddhiste qui est profondément moderne et qui poursuit l'œuvre du roi Mongkut dans sa détermination à conserver la pertinence du bouddhisme dans le processus de modernisation du pays. Elle représente aussi une rationalisation du bouddhisme qui devient l'instrument idéal de la promotion d'une idéologie développementaliste fondée sur un discours rationnel et objectif.<sup>39</sup> Cette réappropriation de l'interprétation de la religion passe par le développement et la protection sociale depuis les années 1990 (Yoshihide, 2006, 12). À la lumière de ces éléments, il devient plus difficile d'analyser la situation à partir d'un cadre visant la séparation entre la religion et l'État ou encore celui de la sécularisation du gouvernement Thaïlandais (McCargo, 2004). L'utilisation du terme rationaliste ne renvoie donc pas à l'affaiblissement de la religion, occasionné par la

---

notamment au projet : « Land of Virtue and Prosperity (Land of Dharma, Land of Gold) ». Ce plan avait été au départ utilisé dans les années 1950, mais en 1984 le National Council on Social Welfare of Thailand (NCSWT) réitère son intérêt pour le projet qui sert de modèle pour le développement économique, social et politique de la nation (United Nations, 1991, 433). Il sera mis en œuvre en 1985 pendant quatre ans avec l'aide de la Fondation Dhammakaya.

<sup>36</sup> Le terme en anglais est celui de : self-sufficient economy. Cette idée d'économie de suffisance inspirée du bouddhisme fera l'objet du Rapport national sur le développement humain de 2007 (PNUD, 2007).

<sup>37</sup> L'économie de suffisance n'établit pas de corrélation entre développement spirituel et développement économique établi par des penseurs bouddhistes comme Sulak Sivaraksa (Kaza, 2000, 3).

<sup>38</sup> Rappelons que le Roi est le protecteur du bouddhisme, mais il est également le bienfaiteur de toutes les autres religions du territoire. Cette responsabilité du roi est même enchâssée dans la nouvelle constitution de 2007.

<sup>39</sup> On s'inspire encore une fois du classement de Jackson pour qui il existe trois formes de bouddhisme en Thaïlande : métaphysique, rationaliste et magique (Jackson, 1989, 40). Cette typologie n'a pas été retenue car elle nous semblait problématique. En effet, ces trois formes de bouddhisme ne sont pas exclusives à la Thaïlande. Tous les pays bouddhistes theravada voient les tendances métaphysique, rationaliste et magique s'entrecroiser. Un exemple est la Fondation Dhammakaya qui allie « métaphysique » (mérites) et magie (voir chapitre 4).

séparation de la religion et du politique, comme le veut la théorie de la sécularisation (Yoshihide, 2006, 3).<sup>40</sup>

Cette idée du roi s'inscrit dans une tendance mondiale, celle de concevoir le développement en faisant appel à un retour aux ressources habituelles<sup>41</sup> et aux valeurs traditionnelles. Conformément à cette vague de sensibilisation autour de la notion de tradition, les gouvernements thaïs ont adopté cette stratégie du développement. À ce sujet, Griffin relève trois phases dans la conceptualisation du développement, soit celle du « Meilleur des mondes (1945-1960) », de « l'Âge d'or de l'expansion globale (1960-1980) » et finalement du « Réveil brutal (1980-aujourd'hui) » (Gohlert, 1991, 169).<sup>42</sup> La première période se caractérise par une conception du développement misant sur la croissance économique, la formation sur le capital, la programmation, l'industrialisation et sur l'aide étrangère. Le secteur public devient le maître d'oeuvre de cette planification, régulant tous les autres acteurs concernés par cette stratégie de développement. Les principaux acteurs encourageant cette idéologie du développement par la croissance étaient la Banque mondiale et les Nations Unies (Quinn, 1997, 89). Elle correspond à la période de l'instrumentalisation du bouddhisme pour la construction de la nation et de l'identité nationale. On voit que cette confiance sur le développement économique est une méthode qui a profondément marqué les gouvernements thaïs, compte tenu du caractère péjoratif accordé au terme bien-être (*sawatdigan*) encore en cours dans certaines institutions étatiques.

Les ratés de la première phase entraînent une réévaluation du modèle de développement. On passe alors à la seconde phase, de 1960 à 1980, où l'on suggère un changement de méthode. C'est un moment où l'on tient pour acquis la croissance et où l'accent se porte désormais sur des questions touchant à la pauvreté ainsi qu'à l'équité.

---

<sup>40</sup> Yoshihide cite à ce propos l'article de Karel Dobbelaere, « Secularization: a multi-dimensional concept », *Current Sociology*, 29, 2, 1981. Il est intéressant à noter que l'instrumentalisation du *sangha* par le gouvernement thaïlandais, pendant les années 1970, coïncide avec la domination de la théorie de la sécularisation. Pourtant, à cette époque, le processus de modernisation n'a pas conduit à une sécularisation, mais plutôt à une intensification de l'utilisation de la religion à des fins politiques.

<sup>41</sup> Les ressources habituelles sont, entre autres, le réseau des temples, de la famille et des proches. C'est une participation populaire au développement où l'on met en valeur l'expertise locale (Schumacher, 1980; Gohlert, 1991). Cette période identifiée au réveil brutal correspond à celui où les organisations internationales se tournent vers une politique de développement durable. Le rapport Brundtland édité en 1987 en est un exemple. Il est alors publié par la Commission mondiale sur l'environnement et le développement. Officiellement, la Commission Brundtland voit le jour grâce à l'ONU en 1983.

<sup>42</sup> Les termes utilisés pour ces trois phases en anglais sont : 1) « Brave New World », 2) « Golden Age of Global Expansion » et 3) « Rude Awakening » (Gohlert, 1991, 169).

Selon cette nouvelle stratégie, il fallait augmenter le capital humain, le niveau d'éducation et la gestion de la main d'œuvre pour ainsi concrétiser ses objectifs. Dans ce nouveau cadre, l'agriculture et le secteur informel devaient jouer un rôle de premier plan dans le développement. On observe dans ce contexte un changement des mentalités, les ONG planifient désormais leurs activités sur le long terme, plutôt que sur l'aide immédiate. On assiste également une nouvelle association entre les ONG et les organisations bouddhistes. Cette période est marquée par la naissance des « moines développementalistes » qui critiquent non seulement les politiques de centralisation du gouvernement, mais militent aussi pour une société civile active en développant les initiatives locales. Pour ces moines indépendants du *sangha*, l'engagement social s'inspire d'un idéal religieux entremêlé de concepts libéraux. On cherche alors à accroître le rôle du citoyen dans le fonctionnement de l'État. Parallèlement, à l'intérieur du *sangha*, des moines représentant de la base de la société et de la haute société s'affrontent. Ce contexte de confrontation des idées, dans les années 70, incite la création de nouveaux mouvements religieux tels que la Santi Asoke et la Fondation Dhammakaya. L'origine de ces nouveaux mouvements religieux se situe dans la divergence de l'interprétation du canon bouddhiste, mais également dans leurs différentes opinions sur la façon de réduire la pauvreté et de faire la promotion de la protection sociale.

Les années 1980 est un moment de remise en question pour les sociétés, puisque les modèles de développement n'ont pas donné les résultats escomptés. On remet donc en question le rôle de l'État et l'appareil chargé de redistribuer l'aide internationale. Sous le gouvernement Prem (1980-1988) certaines ONG bénéficient de l'aide surtout dans le domaine de l'accueil aux réfugiés, victimes de la guerre entre les Khmer Rouge et les forces vietnamiennes au Cambodge. Les budgets se dirigent de plus en plus vers les ONG présentes dans les pays de l'Indochine (Vietnam, Cambodge, Laos) occupés avec des conflits (Quinn, 1997, 201; Pongsapich, 1998a, 307). Le développement entre alors dans sa troisième phase, celle du « Réveil brutal ». La doctrine de la croissance économique doit désormais faire place à des réformes économiques et des réalités du marché mondial. Les organisations bouddhistes et les ONG de la base comptent de plus en plus sur leurs propres ressources pour subvenir à leurs besoins. Ils mettent sur pied des programmes plus diversifiés sur la santé, la nutrition, l'éducation, la planification familiale. Les projets misant sur les droits de la personne et de la femme font office de priorités (Quinn, 1997, 104). Il s'agit de viser dorénavant sur la participation populaire, l'indépendance et finalement l'importance de la tradition et de la culture (Gohlert, 1991, 170; Quinn, 1997,

9 et 127). La stratégie veut encourager la qualité plutôt que la quantité. Ce changement de cap s'inscrit dans l'esprit de la « Révolution aux pieds nus »<sup>43</sup> où des milliers d'organisations populaires s'étaient réunies pour témoigner de leur engagement à réduire la pauvreté en capitalisant sur les ressources humaines et matérielles locales. On voulait encourager le concept d'indépendance et de réappropriation des ressources. La Thaïlande est au cœur de cette révolution en mettant de l'avant des alternatives au développement, comme celle du paradigme du développement bouddhiste. Il consiste, entre autres, à des programmes locaux parfois initiés par des organisations laïques, mais gérés par des moines ou des bonzes supérieurs ou encore, il correspond à l'influence des moines sur des programmes de développements locaux (Gohlert, 1991, 170). C'est d'ailleurs un des arguments utilisés actuellement par l'État afin d'excuser la faiblesse de sa couverture sociale. En effet, les organisations bouddhistes ainsi que les ONG proposent des alternatives aux programmes établis par le gouvernement, alors nul besoin de mettre de l'avant un système plus universel. Par cette affirmation, le gouvernement renvoie à la traditionnelle fonction philanthropique du bouddhisme qui se résumait à offrir des services d'aide sociale (Pongsapich, 1994). L'État encourage ainsi l'institution religieuse et les bouddhistes à offrir de tels services, réduisant encore une fois les coûts du gouvernement et révélant du coup le financement insuffisant de l'État (Gill, 1998, 70). L'accent porté sur la fonction philanthropique des organisations bouddhistes dans la société étant dorénavant au cœur de la stratégie du développement, cette tendance devient dès lors une source de capital politique importante dans un pays en voie de développement. Cette observation fera donc l'objet de la prochaine section.

## 2.2 Les « moines politiques » 1960-2007

L'État, dès les années 1960, donne au *sangha* le rôle d'agent politique. Les moines sont alors progressivement appelés à travailler pour l'État à travers divers programmes de développement national. Conséquemment, leurs rôles politiques deviennent institutionnalisés par le gouvernement afin d'éviter la controverse politique et religieuse dans les années 1970. Il s'agira, dans cette section, de définir qui sont ces moines et de vérifier si leurs objectifs ont changé depuis les années 1970. L'objectif n'est

---

<sup>43</sup> En anglais : « Barefoot Revolution » (Gohlert, 1991, 170).



pas de faire une liste exhaustive de ces moines, mais bien d'observer quelles sont les tendances à l'intérieur de ce mouvement.

Il est bien difficile d'établir le point de départ de la politisation des moines. Il est difficile également d'expliquer la raison de cette politisation (Suksamran, 1980, 3). Toujours est-il que cette politisation a lieu et qu'elle se manifeste de plusieurs façons. Qui sont ces « moines politiques »? Ce terme se réfère aux moines qui ont « ouvertement manifesté un intérêt ou ont répondu à des questions d'ordre socioéconomique ou politique, lesquels ont eu un impact sur le *sangha* et la société dans son ensemble » (Suksamran, 1980, 2).<sup>44</sup> Suksamran relève deux types de « moines politiques ». Les premiers adoptent une cause sociale qui exige une action politique, comme prendre la défense des défavorisés, soutenir le bouddhisme ou encore appuyer le nationalisme. Les deuxièmes correspondent aux moines entreprenant une action politique en réponse à ce qu'ils perçoivent comme des menaces à leur statut personnel, à leur privilège, ainsi qu'à leur position sociale (Suksamran, 1980, 2). Il s'agit de deux idéaux-types qui se recoupent parfois dans la réalité. À vrai dire, le deuxième se dissimule souvent dans le premier groupe.

L'origine de ce phénomène est difficile à établir : on accuse d'un côté le processus de socialisation et le contexte politique des années 1960 et 1970. De l'autre, on impute ce phénomène à la participation du *sangha* aux politiques gouvernementales. En étant manipulé par le gouvernement, la politisation était dès lors inévitable. L'absence de « moines politiques » dans les années 1960 aurait été causée par la répression politique qui dominait la scène politique de l'époque. Avec les années 1970, on libère temporairement la pression sur les organisations. Le gouvernement accepte dorénavant la liberté d'expression, la liberté d'association, la liberté de manifester, la liberté du rassemblement public et la liberté de grève (Suksamran, 1982, 3). Le *sangha*, qui abritait des groupes de divers intérêts politiques, se fait désormais entendre ouvertement. Les moines adoptent ou fondent des groupes aux idéologies diverses, autant de droite que de gauche. Précisons que la gauche, dans les années 1970, représente aussi bien les libéraux que les communistes. Pour ce qui est de la droite, elle est désignée par les ultraconservateurs et aussi par la dictature militaire. Le classement droite-gauche en Thaïlande dépend donc fortement de la perception qu'ont les autres groupes de leur

<sup>44</sup> Traduction littérale proposée de : « Political monks » refers to the monks who have overtly shown an interest in and made a response to political and socio-economic issues which have had effects on the *sangha* and society as a whole » (Suksamran, 1980, 2).

idéologie (Suksamran, 1980, 4). Notons que les partisans de gauche, dans ce contexte, étaient identifiés comme les ennemis de la nation, du roi et de la religion. On les classait comme des rebuts de la terre (*khon rok phaedin*) (Suksamran, 1982, 5).

Après 1973, les moines de gauche ont milité contre l'impérialisme américain<sup>45</sup>, surtout lors de la guerre d'Indochine où l'on accusait le gouvernement d'avoir enfermé des activistes. Un groupe qui se prénomait Ongkhan Saha Dhammic (Organisation de la fraternité du *sangha*) milite pour la redistribution des terres arables aux cultivateurs. Ces moines de gauche soutenaient l'équité et l'égalité. Certains ont même participé à la campagne électorale du parti socialiste en 1975 et 1976. Ils étaient plusieurs à condamner la structure centralisatrice du *sangha* reflétant l'autoritarisme des régimes politiques précédant.

Les « moines politiques », selon la définition offerte par Suksamran, sont autant des moines qui se situent au centre du *sangha* qu'en périphérie de cette institution religieuse (Suksamran, 1980, 10). Si au départ, certains moines s'objectaient à toute forme d'engagement politique ou économique des moines, l'intensification des conflits idéologiques entre 1973-1976 en fera changer plusieurs d'avis, notamment Buddhadasa, l'un des penseurs bouddhistes thaïs les plus respectés. C'est donc ces changements sociopolitiques qui auront poussé l'émergence de « moines politiques » à l'intérieur du *sangha*, préoccupés à conserver la pertinence de l'institution. La polarisation entre la droite et la gauche se fera à partir de ce groupe de « moines politiques », parfois appelés « moines modernisants ».

Aujourd'hui, la Thaïlande est devenu le théâtre d'une compétition entre d'un côté les moines militant pour le maintien des structures traditionnelles et de l'autre, ceux défendant des changements radicaux. Suksamran annonçait, en 1980, que les éléments radicaux pour le changement, à l'intérieur du *sangha*, avait gagné du terrain au profit de l'institution centrale religieuse (Suksamran, 1980, 28). Les conservateurs seraient obligés de se métamorphoser. Il se demandait alors si le *sangha* conserverait sa pertinence en tant qu'institution. La survie du *sangha* et du bouddhisme dépendait de son aptitude à s'ajuster aux changements sociaux (Suksamran, 1980 29-30). Plus de vingt ans après ce texte, la compétition entre les idées de gauche et de droite des années 1970 se traduisent maintenant par la concurrence entre groupes bouddhistes situés en marge et d'autres groupes situés au centre du *sangha*. On parle désormais d'un bouddhisme hybride

<sup>45</sup> C'était le cas du groupe bouddhiste : *Kana Song Phu Rak Ekkarat Prachathipathai Lae Kwam Pen Tham* (Moines pour l'indépendance, la Démocratie et la justice) (Suksamran, 1980, 11).



(Taylor, 1998, 222-224). Il est de plus en plus courant de voir des moines soutenir des causes politiques, mais si ceux-ci sont rarement encouragés par le *sangha*.

Les « moines politiques », ou la politisation des moines, se fait à travers des phénomènes sociaux d'actualité comme le processus de démocratisation des institutions, la transnationalisation des mouvements religieux, la domination de l'idéologie néolibérale et la mondialisation des économies. Cette politisation stimule un débat entre le *sangha*, ainsi que les moines situés en périphérie, sur des sujets comme la démocratisation de l'institution religieuse, les engagements politique des « moines environnementalistes », l'oppression des minorités religieuses, les bouddhistes nationalistes, le bouddhisme mondialisé<sup>46</sup>, les moines missionnaires thaïes, le budget de l'État aux organisations religieuses, etc. Il n'est plus surprenant de voir des moines s'exprimer ouvertement sur la cause du Dalaï Lama ou encore sur la réintroduction de l'ordre des *bhikkhunis* (nonnes).<sup>47</sup>

Le contexte mondial et national ont poussé les moines à réfléchir sur le concept d'interdépendance, c'est-à-dire l'impact de leur environnement et de leur réseau sur l'institution religieuse et la position de la religion dans la société. Cette réflexion s'est soldée par un changement dans la façon de concevoir l'engagement social des moines. Il en allait de la survie de leur institution religieuse, de leur nombre de fidèles et de leur accumulation de ressources (Gill, 1998, 55). La politisation des institutions religieuses s'est alors fait selon des intérêts sociaux qui se sont insérés dans une dynamique locale, nationale et internationale. Notons que les trois organisations à l'étude dans ce travail, soit la Santi Asoke, la Fondation Dhammakaya ou encore celle de Bhikkhuni Dhammananda, ont en commun des réseaux transnationaux et nationaux. Ces réseaux contribuent effectivement à leur survie et à leur épanouissement. Parallèlement, le désir de l'État de laisser libre cours à la compétition religieuse a facilité l'émergence de grouper religieux en périphérie. À long terme, cette condition pourrait dresser l'État contre l'ordre monarchique établi, du moment que la légitimité de la monarchie repose toujours en grande partie sur un certain monopole du bouddhisme d'État.

---

<sup>46</sup> Sujet qui a fait l'objet d'un livre par Raphaël Liogier et qui est intitulé : *Le bouddhisme mondialisé. Une perspective sociologique sur la globalisation du religieux*. Ce dernier a été publié en 2004.

<sup>47</sup> Disparu dans la tradition bouddhiste théravadine en Thaïlande. Ce sujet sera celui d'une de nos études de cas.

### 2.3 Décentralisation du *sangha* 1973-2007

Le terme de décentralisation revêt plusieurs aspects : 1) un État accordant une autonomie croissante au *sangha* (Jackson, 2001, 76); 2) une compétition croissante entre les deux congrégations (Thammayut et Mahanikai) pour la gestion de l'institution religieuse (Jackson, 1989, 88); 3) un État ne contrôlant plus le monopole du bouddhisme (Keyes, 1999, 36). Cette définition soutient ainsi l'hypothèse selon laquelle une décentralisation du *sangha* aurait entraîné une émancipation et une indépendance des organisations bouddhistes. En ce sens, depuis les années 70, grâce à l'ouverture de l'espace public par l'État, ces nouvelles organisations bouddhistes revendiquent le droit à la liberté religieuse. Ainsi, il s'agira, pour cette partie, de déterminer l'impact social de la décentralisation sur la relation entre les institutions religieuses et celui de l'État.

Comme nous l'avons vu précédemment, jusqu'à dans les années 1970, l'État gérait de façon hégémonique la religion pour des questions de stabilité sociale. Les décisions politiques des gouvernements militaires et la croissance d'une classe moyenne de plus en plus revendicatrice ont entraîné une remise en question de l'ordre politique militarisé. On questionnait l'instrumentalisation de la religion par la classe autoritaire. Par exemple, le roi se joint au mouvement étudiant de 1973 qui renverse la dictature militaire de Thanom et Prapas. Les militaires et les forces policières auront leur revanche en 1976 lorsqu'ils reprendront de force le gouvernement démocratique. Cette fois, dans ces événements, les doutes sur la participation ainsi que le rôle politique qu'auraient joué des moines hauts gradés du *sangha* planent toujours. Cette incertitude a dès lors miné la crédibilité du *sangha* sur son rôle social. Ce rôle était celui de la légitimité morale du système politique (Keyes, 1999, 12). Ce doute prend aussi sa source dans l'ordination du dictateur Thanom en 1976 au temple Bowoniwet.

L'émergence de nouveaux mouvements religieux se fait dans ce contexte où l'on s'insurgeait de constater la subordination du religieux au politique. Encore aujourd'hui, parce qu'il n'avait pas endossé l'oppression militaire, le roi était perçu comme un bon démocrate et un bon bouddhiste.<sup>48</sup> De plus, parallèlement à ces événements traumatisants des années 1970, les politiques de développements séculières, couplées d'un ethos de plus

<sup>48</sup> Cette conception du roi comme un parfait bouddhiste et un parfait démocrate est souvent remise en question par la loi, encore en vigueur, sur le crime de lèse-majesté (Margolin, 1997, 211). Soulignons que le concept de représentativité au cœur de la notion de démocratie n'est pas encore populaire dans le pays, du seul fait que depuis plus de vingt ans, les milieux des affaires fournissent plus de la moitié des ministres (Margolin, 1997, 212).

en plus matérialiste de la société, encourageaient également les groupes religieux indépendants à devenir compétitifs. Ces nouveaux mouvements bouddhistes cherchaient ainsi à se démarquer des intérêts du *sangha* (Swearer, 218, 1999; Keyes, 1999, 12).

Avec le processus de démocratisation et l'émergence de groupes religieux en périphérie, l'État n'est plus le seul à déterminer le rôle du bouddhisme dans la société. Toutefois, soulignons que c'est un processus démocratique bien fragile, compte tenu du caractère oligarchique et clientéliste persistant dans le régime du pays (Margolin, 1997, 206). Il faut voir dans les événements tragiques des années 1970 un moment clef qui a conduit à miner la domination de l'establishment bouddhiste et qui a conduit à l'émergence d'un pluralisme religieux à travers la fragmentation (Keyes, 1999, 36-37).<sup>49</sup> Le gouvernement, de son côté, a poursuivi ce processus de démocratisation et de décentralisation des institutions politiques qui s'est retrouvé dans la constitution de 1997 et celle de 2007. Ce pluralisme religieux est associé à l'état de crise identitaire dans lequel l'institution religieuse se trouve présentement. En effet, l'institution a du mal à se positionner dans ce nouvel espace public où la compétition est dorénavant permise, parfois même encouragée. Cette concurrence soulève des questions sur la capacité du *sangha* à se redéfinir pour conserver sa pertinence dans la société. De plus, l'aptitude du clergé bouddhiste à s'ajuster à cette rivalité religieuse s'est concrétisée par la mobilisation de moines ultranationalistes au sein du *sangha*. Pour cette raison, les deux prochaines sections seront consacrées, d'une part, à la question identitaire du *sangha* et, de l'autre, aux initiatives des nationalistes bouddhistes.

### 2.3.1 Crise identitaire du *sangha*

En réduisant ses responsabilités envers le *sangha*, le gouvernement a encouragé une décentralisation de l'institution religieuse qui s'est manifestée par une valorisation des temples locaux (Taylor, 1998, 227). Cette fragmentation de la religion a poussé les nouveaux mouvements religieux (NMR) situés en périphérie au centre des affaires politiques. Ce phénomène peut être expliqué par le fait que ces mouvements incarnent

<sup>49</sup> Deux de nos organisations bouddhistes à l'étude voient le jour à cette époque, soit la Santi Asoke et la Fondation Dhammakaya. Pour la troisième organisation, il faudra attendre l'année 2001 pour voir l'ordination de la première *bhikkhuni* (nonne) theravadine au pays, quoiqu'il y ait eu d'autres tentatives infructueuses dans le passé. Le pluralisme religieux ne se limite pas à ces trois organisations, puisqu'il existe plusieurs autres organisations bouddhistes indépendantes sur le territoire, notamment vietnamiennes, taiwanaises et japonaises.

l'expression d'une critique radicale des relations de pouvoir dans la société (Taylor, 1998, 229). Le comportement de l'État, la mondialisation des marchés religieux et la popularité croissante des NMR a provoqué une crise identitaire du *sangha* sans précédent.

La décentralisation du *sangha* ainsi que l'ouverture des marchés religieux par l'État n'ont pas entraîné une sécularisation de la société, mais plutôt une compétition entre divers groupes bouddhistes pour le monopole du marché religieux.<sup>50</sup> À ce sujet, comme le relevait Wilkinson, les moines sont dépendants pour leur nourriture et leur survie des dons de la communauté. Ils ne peuvent se permettre le statu quo sur les affaires de l'État au risque de compromettre la pertinence de leur système religieux (Wilkinson, 1971, 5). Les organisations religieuses doivent donc participer, investir et innover dans le système politique, ne serait-ce que pour conserver des avantages sociaux acquis. On passe ainsi d'un monopole du religieux par le *sangha* à une lutte pour conserver ses privilèges acquis. Un exemple en ce sens est celui du groupe : le « Centre pour la protection du bouddhisme ».<sup>51</sup> Il voulait l'adoption d'une loi qui viserait la condamnation de toutes publications pouvant endommager la réputation d'un moine ou d'une organisation bouddhiste (Ambuel, 2006, 106). Cette volonté de vouloir institutionnaliser l'immunité du *sangha* révèle un profond malaise de toute une classe religieuse à l'idée de perdre ses privilèges politiques au sein de l'État, mais il démontre aussi la crainte de perdre son exclusivité sur le religieux.

La crise identitaire des organisations bouddhistes s'est traduite par l'innovation de leur offre et de leurs services à la population. Ce qui n'est pas en soi un effet négatif pour les théoriciens de l'école de l'économie religieuse. En effet, d'après ces derniers, cette compétition serait garante de la vitalité des organisations religieuses. La démocratisation du bouddhisme et la démocratisation du régime est alors, pour certains, une bonne chose. Manifestement, pour les tenants d'une analyse bouddhiste, la capacité de gouverner démocratiquement, selon le respect des droits de la personne, est le résultat du bon karma collectif de la société. Dans cet ordre d'idée, on incite la population à faire une corrélation entre valeurs démocratiques et santé du bouddhisme. Ceci à pour effet de

<sup>50</sup> Un marché religieux libre est celui où l'État n'intervient pas dans les mécanismes de l'offre et de la demande des compensateurs religieux (Iannacone, 1991; Norris & Inglehart, 2004). Cette affirmation représente un idéal-type, puisque la neutralité de l'État en matière religieuse est un mythe ou encore une métaphore (Bader, 1999, 603). Selon l'école du marché religieux, l'environnement religieux est perçu comme étant un marché où des groupes religieux sont en compétition l'un contre les autres pour attirer des consommateurs potentiels (Bankston III, 2002, 311). Pour plus d'explication sur ce sujet voir le chapitre 2.

<sup>51</sup> En anglais : « the Buddhism Protection Center of Thailand ».

suggérer que les organisations bouddhistes doivent investir dans le développement, la sécurité sociale et le bien-être, et ce, pour permettre à chaque individu de progresser vers le nirvana. Celui-ci implique l'accumulation de mérites pour le bien de la société à travers la responsabilisation de tous les citoyens envers autrui. On réinterprète alors le canon bouddhiste selon les besoins de la société. Par exemple, dans cette volonté de développer la société et de corriger les écarts toujours plus grands entre les pauvres et les riches, des moines suggèrent que le modèle de l'État-providence est souhaitable. Il est enviable précisément parce que les racines de l'État-providence prennent leur source dans les notions bouddhistes du progrès social et de l'altruisme (Villacorta, 1985, 1). L'Empereur Ashoka est encore une fois cité à titre d'exemple, mais cette fois-ci comme ayant mis sur pied le premier État-providence grâce à des principes bouddhistes promouvant l'égalitarisme (Villacorta, 1985, 4-5; 20-21). On se réapproprie un mythe fondateur religieux pour le mettre au diapason avec des notions politiques contemporaines, même si l'État thaïlandais est loin d'être un État-providence. Néanmoins, la reformulation de la doctrine par les nouveaux mouvements bouddhistes et les nouvelles élites nuance la notion bouddhiste du détachement et de la possession matérielle pour affirmer que le bonheur matériel n'est pas une fin en soi, mais qu'il est pourtant nécessaire au bien-être. L'objectif est de moderniser certaines valeurs traditionnelles bouddhistes, afin qu'elles conservent leur pertinence.

La facilité des nouveaux mouvements bouddhistes à se réapproprier le canon bouddhique contraste avec celui du *sangha* orthodoxe. Cette différence témoigne du malaise identitaire du clergé conservateur confronté non seulement à un processus de démocratisation, mais à une avancée des valeurs néo-libérales au royaume. En effet, la structure du *sangha* reflète toujours celui d'un système politique absolutiste. Les années 70 est la période de démocratisation et elle annonce la fin de l'hégémonie militaire au pays et du monopole religieux du *sangha*. Elle est marquée par des notions, telles que libéralisme, décentralisation, liberté d'expression et de presse. Ces changements de mentalité ont été causés par la nouvelle configuration des classes sociales de la société. Effectivement, la classe moyenne, de plus en plus importante, s'était développée pendant l'essor économique des années 60 et 70. Elle se composait principalement d'étudiants, de professionnels, de bureaucrates et d'employés de bureaux. On y retrouvait un nombre important de commerçants sino-thaïs, tendance que l'on retrouve toujours aujourd'hui et qui amènera Thaksin au pouvoir en 2001.

La classe moyenne se retrouvait principalement dans les grandes villes où elle revendiquait son droit d'accès au pouvoir politique. Avec leurs revendications à la liberté d'expression, on voit émerger dans la société des oppositions au système politique et religieux. On remet alors en question la configuration des structures institutionnelles en place. Dans ces conditions, la conception par l'élite politique et religieuse d'un *sangha* homogène fut ébranlée. C'est le contexte propice à l'émergence de nouveaux mouvements religieux.

À l'époque, le *sangha* en s'associant à l'autoritarisme des militaires au pouvoir s'est trouvé fortement identifié aux politiques de l'État. Politiques qui, rappelons-le, n'épousaient pas un idéal démocratique ou de diversité mais plutôt une institution forte et centralisée. L'émergence de nouveaux mouvements religieux bouddhistes dans les années 70 démontrait qu'appuyer les initiatives de l'État comportait des risques pour le bouddhisme d'État. En effet, la chute du régime absolutiste militaire encouragea la chute de popularité du *sangha*. Par conséquent, plusieurs groupes sociaux, mécontents des politiques du gouvernement, se sont tournés vers de nouveaux mouvements religieux moins associés aux idées politiques des autorités. C'était une façon de militer contre les structures institutionnelles en place, compte tenu de la traditionnelle légitimité que la religion offrait aux décisions politiques et aux leaders politiques déchus. Il en résultera une réorientation politique et religieuse des moines et des nonnes dont l'objectif était alors de retrouver la crédibilité du *sangha*.

Certains moines ont tenté de s'éloigner des politiques du bouddhisme d'État en militant vers une décentralisation du *sangha*, synonyme d'une relative indépendance, tandis que d'autres ont milité pour un rapprochement avec l'État, garant de la pérennité de l'institution religieuse. D'un côté, comme de l'autre, dans les années 70 et 80, les bonzes se réapproprient le concept de développement et de protection sociale selon leurs positions idéologiques. Les moines fonctionnaires conservateurs ont conçu la lutte au communisme comme participant au développement et au bien-être des citoyens. C'est ainsi que l'on voit l'émergence de moines plus radicaux épousant cette idéologie étatique comme le moine Kitthiwuttho pour qui tuer un communiste apporterait du mérite, puisque les communistes sont les ennemis du bouddhisme (Suksamran, 1980, 21). Au même moment, des moines comme Buddhadasa publie son livre intitulé *Dhammic Socialism* qui se veut un compromis bouddhiste entre la gauche communiste séculière et la droite religieuse de Kitthiwuttho. Du côté des moines libéraux, sans être contre le *sangha*, ils adoptent des positions plus modérées, comme le besoin criant de réformer le

*sangha* afin de favoriser une décentralisation et une démocratisation du pouvoir. Pour eux, développement et bien-être passe par des projets comme l'éducation, la construction d'infrastructures et la lutte contre la pauvreté.

Les moines libéraux et les moines conservateurs incarnent deux façons différentes de concevoir la recherche de récompenses et l'évaluation des coûts pour l'institution religieuse. Le comportement de ces acteurs religieux confirme du coup le premier axiome de Stark et Bainbridge présenté dans notre cadre théorique développé dans notre troisième chapitre (Stark et Bainbridge, 1996, 325). Malgré cette divergence d'opinion au sein du *sangha*, les deux clans contribuent toujours à renforcer le bouddhisme, perçu par l'État comme étant le ciment du tissu social et garant de l'unité nationale. Les autorités n'avaient donc aucune raison d'intervenir dans ces différentes positions idéologiques, compte tenu que l'État continuait de minimiser les coûts de son autorité. En plus, dans ce contexte, le *sangha* y trouve son compte, car il peut augmenter le nombre de fidèles et accumuler des ressources par l'entremise du soutien de l'État (Gill, 1998, 55).

Précisons que plus tard, dans les années 1990 et 2000, la crise identitaire du bouddhisme s'est poursuivie (Jackson, 2003, 88-89). En plus, malgré une décentralisation du *sangha* entamée par l'État, ce dernier fait toujours appel au bouddhisme pour la reconstruction de l'identité thaïe. En effet, l'État utilise toujours le clergé pour justifier la structure sociale dans son ensemble. En réalité, l'État construit ce lien d'appartenance à la communauté à travers une instrumentalisation du bouddhisme. Pour y arriver, le gouvernement compte sur des institutions comme le « Conseil National sur l'identité »<sup>52</sup> situé à même le bureau du Premier ministre. L'objectif est la création d'une idéologie nationale qui soit inclusive pour les bouddhistes, mais qui a tendance à être exclusive pour les pratiquants d'autres convictions religieuses. Les autorités conservatrices au pouvoir encouragent encore ce lien d'interdépendance entre État et religion avec la participation des moines et des représentants du gouvernement dans les cultes voués aux rois en tant qu'entité semi-divine. Également, on fait la promotion de ce lien en invitant des moines et des leaders politiques pour présider les cérémonies religieuses nationales importantes. Cette notion exclusive de l'identité puise sa source dans une interprétation du rôle du citoyen en référence au sujet du roi et à l'obligation de servir le bien commun (Jackson, 2003, 89).

---

<sup>52</sup> En anglais : « National Identity Board ».

Dans le contexte politique actuel, la vision d'un bouddhisme de droite royaliste s'oppose à une vision d'un bouddhisme libéral et conciliant. Cette vision n'est pas nécessairement antimonarchiste. Elle offre au contraire une construction de l'identité qui est plus ouverte et plurielle. Celle-ci se fonde sur des concepts comme démocratie (*prachatitpatai*), modernité (*than samai*), progrès (*kaew na*), internationalisation (*sakon*) et mondialisation (*lokanuwat*) (Jackson, 2003, 89). Selon cette école, le bouddhisme peut servir de base pour rationaliser la bureaucratie, l'économie et la société. On vise ainsi à conserver la pertinence de la religion et de l'identité thaïe au sein d'une culture et d'une économie mondiale universalisante. Le « bouddhisme libéral modéré » de la classe moyenne rappelle que cette forme de bouddhisme thaï a historiquement soutenu l'opposition politique dans la société. À vrai dire, les « bouddhistes libéraux modérés » affirment que cet argument prouve le caractère démocratique de cette forme du bouddhisme. Cette forme du bouddhisme est identifiée au roi Mongkut qui voulait mettre en place une nouvelle pratique religieuse afin de faire un contrepoids aux idées politiques et bouddhistes de l'époque. Elle aurait donc à la base une idéologie de contestation. De plus, malgré ces divergences d'opinion entre les différents types de bouddhisme, on constate qu'il est trop précipité d'annoncer un déclin de l'autorité et du prestige du *sangha*, puisque le bouddhisme participe toujours activement à l'institutionnalisation et à la structure du pouvoir, ainsi qu'à la formulation des idéologies politiques (Jackson, 2003, 93; Puntarigivat, 1998, 352).

### 2.3.2 Nationalistes bouddhistes

La crise identitaire du *sangha* doit être mise en relation avec les manifestations de moines conservateurs exigeant que le bouddhisme soit reconnu comme religion d'État dans la constitution de 1997 et celle de 2007. La vitalité de ces moines ultranationalistes est toujours vérifiable (Bangkok Post, 7 juillet 1997; Bangkok Post, Ekachai, 2007). En 1997, au moment de l'élaboration de la nouvelle constitution, la dix-huitième depuis 1932 et qui était censée être la plus démocratique, des milliers de moines et de laïques bouddhistes se sont rassemblés devant le parlement pour manifester leur appui à l'adoption du bouddhisme en tant que religion nationale (Ambuel, 2006, 100). Finalement, en 1997, les membres de « l'Assemblée chargée de la rédaction de la constitution (CDA) » ont jugé que l'adoption d'une clause sur le bouddhisme inciterait la



division sociale plutôt que l'unité nationale.<sup>53</sup> Dans cette constitution, à l'article 9, on écrit que le roi se devait d'être bouddhiste et aussi son protecteur. L'article 10 souligne qu'il est également le chef d'État. En plus, à l'article 73, l'État s'engage à protéger le bouddhisme et les autres religions. Il encourage les citoyens à vivre selon les principes religieux car ceux-ci engendrent la vertu et développent la qualité de la vie.<sup>54</sup> C'est une façon détournée de faire du bouddhisme la religion nationale.

En 2007, les bouddhistes ultranationalistes se sont mobilisés, encore une fois par milliers, devant le parlement afin d'obtenir la garantie de la nationalisation du bouddhisme. Ces groupes se nomment le « Conseil des organisations bouddhistes (CBO) » et le « Centre pour la protection du bouddhisme de la Thaïlande (BPCT) ».<sup>55</sup> Ces derniers croyaient fermement qu'en enchâssant le bouddhisme dans la constitution, cette mesure serait suffisante pour restaurer l'état de désarroi dans lequel se trouve le *sangha* (Bangkok Post 19 avril 2007).<sup>56</sup> Cette fois-ci, les moyens pour tenter de convaincre le CDA étaient plus nombreux. Un de ces moyens est un appel à la violence psychologique dont une grève de la faim (Bangkok Post 12 juin 2007). On voulait encourager la division sociale si l'article n'est pas adopté, puisque ce refus devait conduire à la ruine de la monarchie et du bouddhisme. Ce serait donc une attaque à l'intégrité de la nation (Bangkok Post 17 mai 2007). Ces actions ont été vivement condamnées par l'Office national du bouddhisme et par le Conseil national de la sécurité (CNS)<sup>57</sup> pour qui les moines doivent s'abstenir d'être mêlés à la politique (Bangkok Post 19 avril 2007; Bangkok Post 17 mai 2007; Bangkok Post, 1<sup>er</sup> mai 2007).<sup>58</sup>

Toutes ces actions se sont soldées par un échec des moines ultranationalistes. Officiellement, le bouddhisme n'a finalement pas été reconnu comme religion nationale par le CDA-CDC et l'Assemblée législative nationale (NLA)<sup>59</sup> (Bangkok Post 9 mai 2007; Bangkok 4 juin 2007). À ce sujet, la position du bouddhisme dans la nouvelle

<sup>53</sup> En anglais : « Constitutional Drafting Assembly » (CDA).

<sup>54</sup> En anglais, tiré de la constitution de 1997: « Section 73 : The State shall patronize and protect Buddhism and other religions, promote good understanding and harmony among followers of all religions as well as encourage the application of religious principles to create virtue and develop the quality of life. »; « Section 9 : The King is a Buddhist and Upholder of religions. »; « Section 10 : The King holds the position of Head of the Thai Armed Forces. »

<sup>55</sup> En anglais : « Buddhism Protection Centre of Thailand (BPCT) » (Bangkok Post 19 avril 2007).

<sup>56</sup> En anglais : « Council for Buddhist Organizations » (Bangkok Post 4 juin 2007).

<sup>57</sup> En anglais : « Council for National Security (CNS) » (Bangkok Post, 1<sup>er</sup> mai 2007).

<sup>58</sup> En anglais : « National Buddhism Bureau » (Bangkok Post 19 avril 2007).

<sup>59</sup> La constitution a été écrite par deux groupes, soit l'Assemblée chargée de la rédaction de la constitution (CDA) et le Comité chargé de la rédaction de la constitution (CDC). En anglais : « Constitution Drafting Committee (CDC) » et « National Legislative Assembly (NLA) »

constitution de 2007 se résume à un effort démocratique pour accommoder le pluralisme religieux dans la société. Il occupe néanmoins sensiblement la même position que dans la constitution de 1997. Les articles dans la constitution concernant le bouddhisme se limitent à réaffirmer que le roi est bouddhiste, mais qu'il est aussi le protecteur de toutes les croyances.<sup>60</sup> Le document rappelle également que le roi est le chef d'État avec l'article 2.<sup>61</sup> Ensuite, la constitution reconnaît toujours les principes religieux comme engendrant la vertu et qu'ils développent aussi la qualité de la vie. On poursuit l'institutionnalisation du lien entre bien-être social et religion. Dans ce document, l'État devient non seulement le protecteur du bouddhisme, mais aussi de toutes les religions (voir l'article 78).<sup>62</sup>

Les organes étatiques, responsables de la constitution, ont donc opté pour un statu quo officiel quant à la position de la religion à l'intérieur de la structure de l'État. Ce soi-disant statu quo a toutefois contribué à la persévérance des groupes religieux ultranationalistes. En effet, ils se sont davantage institutionnalisés depuis 1997 pour mobiliser les conservateurs autour d'une conception bouddhiste de la nation. Il semble qu'il y ait opposition entre la conception traditionnelle homogène de l'identité et la conception libérale hétérogène de l'identité thaïlandaise. Cette transformation idéologique révèle un État qui tente de mettre en place de nouvelles conditions pour la démocratie, le partenariat, le développement et la culture. On tente ainsi de libéraliser l'idéologie nationale en réinterprétant cette idée de « thaïté » autour de la notion de démocratie participative, de capitalisme, de développement pluriel, de sécurité et de culture nationale (Connors, 2003, 337-338). Au cœur de ce débat se situe la pertinence de la construction de la nation autour des trois piliers traditionnels, soit la monarchie, la religion et la nation afin de la rendre plus ouverte à la différence (Connors, 2003, 336). On fait appel à la capacité d'adaptation du bouddhisme qui s'est soldée par le conflit entre les bouddhistes réformistes et les bouddhistes traditionalistes, ainsi qu'entre les moines bouddhistes de gauche et de droite.

Le gouvernement et les organisations populaires accusent la question de l'identité comme étant une partie intégrante de la philanthropie et du bien-être social. La reformulation de la « thaïté » s'insère dans un constat d'échec des anciennes politiques

<sup>60</sup> En anglais, tiré de la constitution de 2007 : Section 9: The King is a Buddhist but patron of all faiths.

<sup>61</sup> En anglais, tiré de la constitution de 2007 : Section 2 : The Kingdom of Thailand is democratically ruled with the King as the Head of the State.

<sup>62</sup> En anglais, tiré de la constitution de 2007 : Section 78 : The State shall provide patronage and protection to Buddhism and other faiths, fostering inter-faith understanding and harmony among the followers and promoting application quality of life.

d'intégration et d'assimilation du gouvernement. Ceux-ci auraient contribué à la marginalisation et à la pauvreté des régions. Selon les réformes entamées par le gouvernement, l'unité de la nation doit passer par la reconnaissance de la diversité culturelle des croyances et des pratiques locales de l'État. Ce discours, inspiré par le processus de démocratisation, a aussi été imposé par de violents affrontements entre les autorités politiques bouddhistes et les groupes minoritaires musulmans du Sud. La tension s'est développée par un ajustement difficile au contexte économique, politique et culturel du pays. En effet, en ignorant la situation économique précaire des régions éloignées du centre, c'est un véritable fossé qui s'est créé entre les régions, les campagnes pauvres et les villes. Malgré une croissance économique importante et une industrialisation continue, l'État éprouve toujours de la difficulté à intégrer ces groupes minoritaires à la nation. C'est pourquoi la philanthropie, la sécurité et le bien-être sociaux sont actuellement perçus comme étant un remède à ces disparités et un moyen d'augmenter le capital politique des dirigeants. Ainsi, il n'est pas surprenant que ces sujets sont maintenant une priorité pour le gouvernement. Ce dernier ajoute alors aux trois piliers de la nation, des concepts comme la sécurité nationale, le capitalisme, la course aux profits et à l'ouverture aux marchés pour pallier à la marginalisation de la périphérie.

Les mesures du gouvernement visent à valoriser une vision de développement ancrée sur l'autonomisation des cultures locales, et ce, en vue de faire émerger une économie régionale d'envergure. On valorise alors le capitalisme local à travers une réappropriation de l'identité de groupes situés en périphérie de la conception traditionnelle de la « thaïté ». L'État désire ainsi encourager l'autonomisation économique et culturelle des régions. C'est une conception du bien-être qui passe par le développement économique régional, ainsi que par l'affirmation d'une culture régionale et de croyances religieuses distinctes (Connors, 2003, 333). Il n'est pas surprenant, dans ce contexte, de constater que les nouveaux mouvements religieux promeuvent de nouvelles conceptions du bien-être. Par exemple, Santi Asoke avec son concept d'État méritocratique bouddhiste; de la Fondation Dhammakaya avec sa notion d'un capitalisme dharmique ou encore la féminisation bouddhiste de Bhikkhuni Dhammananda. Le discours des bouddhistes ultranationalistes s'inscrit contre cette diversité plurielle encouragée par l'État. Le mouvement n'a cependant toujours pas réussi à imposer à l'État sa volonté politique et religieuse.

## 2.4 Philanthropie et bouddhisme

La question du développement et de la sécurité sociale est centrale à la compréhension du lien actuel entre la religion et le politique en Thaïlande. Il est au cœur de la nouvelle identité que se donne le *sangha* et les mouvements religieux situés en périphérie. Qu'elles sont alors les données existant sur le caractère philanthropique<sup>63</sup> du bouddhisme en Thaïlande, puisqu'on fait référence à cette fonction, pour légitimer le comportement des institutions religieuses et des institutions politiques. Il existe peu de recherches traitant directement des activités philanthropiques des organisations bouddhistes, sinon quelques documentations sur la philanthropie en général en Thaïlande.<sup>64</sup> Les ouvrages de Pongsapich sont particulièrement éclairants sur les raisons qui pousseraient certaines organisations philanthropiques à rester actives dans le secteur informel, comme c'est le cas de nombreux monastères (Pongsapich, 1998a, 296-298; Muntarbhorn, 1991, 145). Cependant, on relève plusieurs documents sur l'essence philanthropique de la religion bouddhiste dans ce pays.<sup>65</sup> En ce sens, cette partie de la thèse va brièvement donner un contexte historique de la philanthropie, tout en énonçant les conditions exigées pour être officiellement reconnu comme organisation philanthropique.

Traditionnellement, tous les monastères étaient responsables de la philanthropie, aidant les personnes dans le besoin. Les temples avaient pour fonction de servir de centre communautaire et de centre culturel dans les villages (Pongsapich, 1994, 1; Pongsapich,

<sup>63</sup> Philanthropie et bouddhisme sont indissociables en thaïlandais. Deux de ses équivalents couramment utilisés sont les termes *Preutgamm nylag sasana tamboun* ou encore *Kwam mi jai boun tam*, qui renvoient à la conception bouddhiste d'effectuer des dons pour s'attirer des mérites dans sa prochaine vie ou dans celle-ci. Le troisième synonyme est le terme *kwam ni jai rag peuan manout douaygan* qui se réfère à la volonté de s'entraider en tant qu'humain.

<sup>64</sup> Voir les ouvrages des auteurs suivants : Pongsapich et Kataleeradabhanm (1994), Pongsapich (1994), Pongsapich (1995), Barnett (1991), Ku-Hyun Jung (ed.) (1994), Silk (1999), Ganjanapan (1998), Muntarbhorn (1991) et finalement Baron (1991). Les informations sur la philanthropie ont été trouvées grâce à l'utilisation de termes comme « organisations à but non-lucratif », « ONG », « charité », « développement », « troisième secteur », « secteur informel », « organisations religieuses » et « bénévolat ». Les études sur la philanthropie en Asie du Sud-Est sont toutefois de plus en plus nombreuses, voir le site : <http://www.asianphilanthropy.org/>. Dans le cas de la Thaïlande, ce nouvel intérêt s'est concrétisé par la création, en 1997 du « Center for Philanthropy and Civil Society (CPCS) », de la « National Institute and Development Administration (NIDA) », à Bangkok. Voir l'adresse : <http://cpcs.nida.ac.th/>.

<sup>65</sup> Quelques-uns de ces ouvrages, dont les plus récents, sont inclus dans la bibliographie. Notons que les listes des organisations fournies par le gouvernement sont loin d'être exhaustives et ne sont pas représentatives de la quantité de projets en cours sur le territoire.

1998a, 295; Gabaude, 2001, 161; Darlington, 1998, 4). Certains temples ont d'ailleurs toujours cette fonction dans les villages où les moines restent une figure d'autorité et d'intégrité (Yoshihide, 2006, 7; Pongsapich, 1998a, 315).<sup>66</sup> Le terme de philanthropie trouve son équivalent en thaïlandais à partir de mot « boun » qui signifie faire du mérite. C'est-à-dire que dans la conception même de la philanthropie se greffe un système de valeurs religieuses bouddhistes. En ce sens, afin d'éviter toute confusion sur l'utilisation du terme philanthropie, nous allons prendre celle Ku-Hyun Jung pour qui la philanthropie se résume à donner du temps et des ressources à l'intention d'offrir un service public. Elle est une forme de revenu provenant d'activités des organisations sans but lucratif privées<sup>67</sup> (Jung, 1994, 2). Dans le cas de la Thaïlande, la difficulté à utiliser cette définition réside dans l'idée que la démarcation entre secteur public et secteur privé est difficile à établir. En effet, le bouddhisme est une affaire d'État dans ce pays, ce qui rend cette frontière, entre secteur public et privé, quelque peu poreuse. En ce sens, les moines sont toujours tenus de s'enregistrer au *sangha* dont les activités sont supervisées par le département des Affaires religieuses. Des bonzes se voulant indépendants du *sangha* se voient obligés de respecter l'autorité de cette institution religieuse sous peine de se faire défroquer. L'indépendance ou le caractère privé se mesure en terme d'autonomie relative de gestion concédée par les autorités religieuses en place.

Depuis les tous premiers royaumes de la Thaïlande, la religion a établi les fondements de la philanthropie en créant un processus de socialisation encouragé par le système de mérite bouddhiste (Pongsapich, 1995, 637). Leurs fonctions étaient multiples : gîte pour les étrangers, centre d'éducation, soin de santé, orphelinat, lieu de retraite pour les personnes âgées ou encore centre d'aide pour les pauvres. Le roi Chulalongkorn (1868-1910) viendra bousculer cet ordre politique avec l'introduction du ministère de l'Éducation et du ministère de la Santé. La création de nouveaux ministères réduira les fonctions des monastères au profit de structure administrative moderne (Pongsapich, 1995, 639). Le concept même de philanthropie a changé avec les voyages en Europe du roi, mais également avec les contacts d'associations protestantes, catholiques et chinoises. Ces dernières briseront l'illusion de l'homogénéité de la société en offrant des services de soutien et d'aide aux minorités ethniques sur le territoire (Pongsapich, 1998a, 311;

<sup>66</sup> Soulignons qu'il existe un écart entre cette fonction dans les campagnes et dans les villes.

<sup>67</sup> Dans le cas de la Thaïlande, le secteur sans but lucratif touche, entre autres, à la religion, la culture, la recherche, le développement, les logements, les groupes de pression, les Fondations, les syndicats, les groupes professionnels, les services sociaux (Jung, 1994, 2).



Formoso, 2000, 96). C'est ainsi que la « loi sur la culture nationale »<sup>68</sup> fut adoptée en 1942. On défend alors à toutes les associations, les fondations ou les organisations d'adopter des objectifs politiques. Cette restriction ne sera levée que dans les années 90 où l'on changera le terme d'objectifs politiques par celui d'atteinte à la sécurité nationale (Cheecharoen et Udornpim, 1999, 338-339; Pongsapich, 1998a, 298). En fin de compte, à partir de la Deuxième Guerre mondiale jusqu'à dans les années 70, le caractère philanthropique du bouddhisme sera employé par le gouvernement au profit de l'intégration nationale et du développement national (Pongsapich, 1995, 644).

En institutionnalisant le *sangha* thaïlandais en 1902, on conformait les organisations bouddhistes philanthropiques aux besoins du gouvernement.<sup>69</sup> Il faudra attendre la fin de la Deuxième Guerre mondiale et la lutte au communisme pour que la nature philanthropique du bouddhisme soit remise en valeur par l'État (Pongsapich, 1995, 644). On allait dès lors faciliter les organisations bouddhistes au détriment de toutes les autres associations et organisations pour la sécurité nationale. Il n'y a que peu de compétition possible, à cette époque, entre les organisations philanthropiques bouddhistes, les organisations d'autres congrégations religieuses ou encore entre des organisations séculières non gouvernementales (Pongsapich et Kataleeradabhan, 1997, 28). On aurait cru qu'il aurait existé une solidarité entre les organisations religieuses, compte tenu que le communisme est souvent perçu comme l'ennemi de la religion, mais il n'en est pas ainsi (Pongsapich, 1998a, 318). Le gouvernement thai craint plutôt une période de propagande massive par les organisations protestantes et chrétiennes au détriment des organisations bouddhistes. Le ministère des Affaires étrangères, par l'entremise de son département de la Coopération technique et économique<sup>70</sup>, se charge alors de scruter à la loupe tous les fonds bilatéraux et internationaux. Il resserre les règles

<sup>68</sup> En anglais : « National Culture Act of 1942 ».

<sup>69</sup> Sujet bien d'actualité, car en 2006, avant qu'il ne soit démis de ses fonctions, le gouvernement Thaksin avait entrepris d'exploiter cette fonction des organisations bouddhistes (Entrevues 24 décembre 2005; Entrevue 24 novembre 2005; Entrevue 22 septembre 2005; Entrevues 19 janvier 2006). Ce terme « d'organisations bouddhistes philanthropiques » peut être perçu comme étant un pléonasme, compte tenu du fait que tous les monastères du royaume sont d'une façon ou d'une autre amenés à effectuer des activités philanthropiques. Certaines de ces activités sont plus valorisées que d'autres par le gouvernement central. C'est cette idée de préférence et de choix qui nous intéresse, car elle encourage une stratégie politique et religieuse. Dans cette section, nous tenons pour acquis que les organisations bouddhistes, parfois considérées comme des ONG et parfois comme des OG, sont en soi philanthropiques. Par exemple, même les temples ou les organisations bouddhistes les plus modestes soient-ils, une fois l'an, lors de la fête de *Tod Kratin*, reçoivent des dons et se transforment en une œuvre de bienfaisance (Asia Pacific Philanthropy Consortium, 2001, 2).

<sup>70</sup> En anglais : « Department of Technical and Economic Cooperation ».

et les règlements ainsi que tous les visas. Le monopole se voit alors assuré et contrôlé par l'État, étant donné que toutes les organisations, les fondations ou les associations, doivent obtenir un permis pour s'établir sur le territoire. Celui-ci dépend de la « Commission sur la Culture Nationale (NCC)<sup>71</sup> »; une institution du ministère de l'Éducation. L'inscription se fait ensuite auprès du « département de l'Administration locale »<sup>72</sup>; organe du ministère de l'Intérieur (Cheecharoen et Udornpim, 1999, 333).<sup>73</sup> La stabilité politique reflète le principal objectif du gouvernement et ceci se traduit directement dans le rôle accordé aux organisations bouddhistes. Dans ce contexte, jusqu'en 1973, l'objectif de toutes les organisations bouddhistes vise la promotion d'activités philanthropiques dictées selon les besoins de l'État.

La période de 1973 à aujourd'hui est celle de la démocratisation progressive des activités philanthropiques, soulignée par une certaine libéralisation du secteur sans but lucratif. Ce contexte de démocratisation est encouragé par le Code du revenu. En effet, celui-ci souligne que les organisations ayant pour mission des œuvres de bienfaisance sont exemptes de taxe (Cheecharoen et Udornpim, 1999, 340-341). Cette période de démocratisation n'est pas sans retour à la domination militaire de la politique. Les événements de 1976 et de la prise du pouvoir par l'aile droite s'inscrivent dans la crainte des thaïs face au communiste. Ceux-ci prennent le pouvoir en 1975 au Vietnam, au Laos et au Cambodge. Néanmoins, les mesures de libéralisation entamées au début des années 1970 vont se poursuivre et encourager les activités dans les secteurs de la religion, de l'éducation, de la santé et du travail social. Elles incitent notamment les initiatives des organisations philanthropiques au détriment du développement d'un filet de protection sociale gouvernementale adéquat. Pendant les années 1980, l'ouverture de l'espace public est rendu possible par une amnistie offerte aux sympathisants de la gauche. On cherche ainsi à favoriser le secteur sans but lucratif. Cette période est caractérisée par l'émergence de plusieurs organisations de la base dont les « moines environnementalistes » (*phra nak amuraksa*). L'ouverture du gouvernement aux idées libérales incite les moines à exprimer leur divergence d'opinions contre les politiques du *sangha* et du gouvernement. Du côté du gouvernement, la position de l'État face à l'institution religieuse change. On accepte qu'il y ait maintenant ouvertement une compétition entre la congrégation Thammayut et Mahanikai pour le contrôle du *sangha*.

<sup>71</sup> En anglais : « National Culture Commission ».

<sup>72</sup> En anglais : « Department of Local Administration ».

<sup>73</sup> Il faut ajouter: le département de Police, le département du Commerce intérieur, le département de l'Assistance publique et le département du Travail.



Les années 1980 est une période de tension entre les organisations gouvernementales, les organisations religieuses et les ONG. Elle a pour source les acteurs de la gauche s'impliquant dorénavant auprès des ONG, tant du côté laïque que religieux. Le gouvernement et les ONG concluaient à l'époque que le développement avait oublié une grande partie de la population rurale (Phongpaichit et Baker, 2002, 399). On élabore alors le cinquième plan (1982-1986) pour le développement national (NESDB). Il s'agit de corriger l'approche par le haut du gouvernement qui ne tenait pas compte de la culture locale, des conditions sociales ainsi que la distribution du pouvoir en région. Prem lance alors un comité sur le développement rural (NGO-COD) pour travailler davantage sur les droits humains et les soins de santé. Les moines bouddhistes de divers horizons participent à mettre en place des coopératives, des banques alimentaires pour le riz et l'élevage de bétails. L'objectif était de réduire la dépendance des villages aux fournisseurs étrangers. Cette initiative annonçait déjà un mouvement pour la défense des droits des villages dont les moines faisaient figure de proue, étant donné leur lien étroit traditionnel avec les villageois. Les écrits du moine Buddhadasa ont influencé ce mouvement qui mettait les villages en nette opposition avec les villes. Un des exemples frappants de ce mouvement est celui du docteur Prawase Wasi. Développement et philanthropie étaient alors fusionnés dans ce mouvement. On voyait la pauvreté comme étant le résultat des structures oppressives de l'État et du capitalisme (Phongpaichit et Baker, 2002, 400-401).

Le mouvement pour la défense des droits des villages voulait remplacer la bureaucratie du gouvernement chargé du développement par des gouvernements communautaires. Prawase cherchait, dans ses projets de soin de santé primaire dont les moines participaient, à mettre l'accent sur un bouddhisme réformé. En éliminant la bureaucratie gouvernementale, on cherchait à développer les villages selon une éthique bouddhiste. Il fallait militer contre l'avidité qu'entraînait l'éthique du capitalisme. Le village devenait ainsi un lieu symbolisant les véritables valeurs bouddhistes contre un État de plus en plus corrompu (Phongpaichit et Baker, 2002, 401). Il y avait là une idéologie contre l'État qui allait exacerber les tensions entre les ONG et les organisations gouvernementales (OG). Ce sentiment d'incompréhension et d'isolement des villages par rapport aux villes reste toujours d'actualité. Le dernier Premier ministre Thaksin a été élu

en se servant de cette opposition, en promettant d'être plus à l'écoute des campagnes.<sup>74</sup> C'est au milieu des années 1980 que les bureaucrates se sont progressivement adaptés aux approches du développement par le bas, au grand plaisir des activistes de la base. On délaissait une approche du développement et de la philanthropie plus conventionnelle qui cherchait à adapter les villages à la domination de la société capitaliste urbaine (Phongpaichit et Baker, 2002, 401). La stratégie est désormais l'autosuffisance et le développement autocentré. Cette tendance annonce déjà le concept d'économie de suffisance inspiré du bouddhisme qui a fait l'objet du Rapport national sur le développement humain de 2007 (PNUD, 2007). Toutefois, dans le milieu des années 1980, les militaires près du pouvoir se méfient des ONG qu'ils soupçonnent d'être des nids pour anciens communistes.

Il faudra attendre la fin des années 1980 et les années 1990 pour voir s'établir une coopération entre les ONG et les OG appuyés, entre autres, par une révision des règlements sur les taxes (Pongsapich, 1998a, 315). On allège le fardeau fiscal des organisations encourageant leur prolifération. Cette politique n'affecte cependant en rien le comportement des organisations bouddhistes, puisqu'ils ne sont pas tenus de payer des taxes (Cheechooen et Udornpim, 1999, 340-341). On passe d'un environnement axé sur la méfiance à celui favorisant la collaboration et la compétitivité (Hewison, 2004, 503). Tel que mentionné auparavant, la place privilégiée des moines dans les villages en fait des alliés de choix pour les projets des ONG séculières ou des OG. Dans ce contexte de libéralisation, les moines et les ONG deviennent des acteurs favorisant le processus de démocratisation en effectuant des pressions sur le gouvernement. On désire plus de pouvoir aux régions et on milite pour une décentralisation du pouvoir. Ce contexte encourage le gouvernement à adopter une nouvelle constitution. Cependant, les événements sanglants de 1992 allaient freiner brièvement cette collaboration entre les ONG et OG. Les réformes se poursuivent néanmoins avec la consultation de divers acteurs responsables du développement (Choi, 2002, 16). Ceux-ci sont les moines, les dirigeants des ONG, des OG, des dirigeants locaux communautaires, des hommes d'affaires, des travailleurs au développement, des universitaires et des bureaucrates (Phongpaichit et Baker, 2002, 402). Un nouveau Plan pour le développement est alors

---

<sup>74</sup> Il venait lui-même d'une région éloignée de Bangkok, soit Chiang Mai. Ceci a contribué au sentiment de solidarité qu'il a créé avec les agriculteurs et les défavorisés. Il a aussi mis sur pied de nombreux programmes pour les communautés, nous pensons notamment au « National Village and Urban Community Fund », au « People Bank Program » et au « Community Empowerment Fund » (Thaksin, 2005, 104).

élaboré qui se traduira par le 8<sup>ième</sup> plan pour le développement national (NESDB) en 1996. On mise alors sur le développement des ressources humaines par l'entremise de l'éducation, des soins de santé, de la sécurité sociale, de l'assistance publique, de la participation communautaire, des droits communautaires, de la protection de l'environnement (Phongpaichit et Baker, 2002). Ce sont tous des secteurs où les moines sont activement engagés. La crise financière de 1997 viendra jeter une ombre sur ce plan ambitieux, le premier à se dégager de l'idéologie du développement d'après la croissance économique, pour se centrer sur le développement humain. Ce Plan annonçait néanmoins une nouvelle compétition, soit celle de l'accès aux ressources naturelles locales.

En somme, outre les barrières de l'accès limité aux ressources naturelles, la philanthropie est un secteur de la société bien complexe où la culture et les institutions peuvent faire obstacle à sa croissance. Selon une conception de la société thaïlandaise traditionnelle, les activités de la communauté rurale se structuraient autour des temples. Cette structure reste encore pertinente pour bien des localités où la philanthropie passe par cette idée d'accumulation des mérites par les dons. Cette charité des particuliers était redistribuée dans la communauté pour aider à voir aux besoins des autres : éducation, personnes âgées, soin de santé primaire, les handicapés, les pauvres, les marginaux etc. (Asia Pacific Philanthropy Consortium, 2001, 1-3). C'est un concept de la philanthropie qui est fondé sur l'action de donner, mais également de recevoir. En 1996, le recensement national identifiait plus de 16 428 400 foyers dont chacun offrait la somme moyenne de 742 bahts (40 \$Can) par année aux temples ou aux projets royaux. Ce qui fait un total de 12 190 millions de bahts par année aux organisations religieuses (Asia Pacific Philanthropy Consortium, 2001, 1-3). De plus, dans les années 1990, les familles thaïes dont le revenu étaient de 500\$ par mois offraient environ 30 000 bahts aux organisations philanthropiques annuellement (Francisco-Tolentino, 2002, 3).<sup>75</sup> Cette tendance ne s'est pas ralentie avec la crise financière, contrairement à certaines croyances.

On comprend la popularité du système de mérites, puisque l'accumulation de mérites ne se fait pas uniquement pour soi, mais pour des proches, vivants ou décédés. Ce système relève d'une croyance religieuse où le don est en soi un acte qui attire un bon mérite, en plus de la possibilité d'améliorer sa qualité de vie. Dans ce contexte de salut individuel ou collectif, il est tout à fait inapproprié de demander aux temples de fournir un bilan des sommes d'argent amassé. C'est une des raisons pour laquelle la philanthropie

---

<sup>75</sup> Pour 500 dollars américains, l'équivalent est de plus ou moins 21 940 bahts en 2002. Ce qui correspond à l'équivalent d'un mois de salaire distribué aux œuvres de bienfaisance par année.

est un sujet délicat, puisqu'il évoque tout un système de croyance et d'organisation sociale. De plus, la monarchie étant représentative de cet ordre bouddhiste avec le roi perçu comme un saint bouddhiste<sup>76</sup>, les thaïs sont fortement incités à offrir leurs dons aux projets philanthropiques ou aux projets de développement mis sur pied par la famille royale, au détriment des projets des ONG séculières. Les P.D.G. d'entreprises ou les chefs de direction offrant une somme d'argent ou de la main-d'œuvre à ces projets royaux se voient parfois obtenir des titres honorifiques ou encore une reconnaissance royale. Ces récompenses sont interprétées comme un mérite de premier ordre. Il existe bel et bien un système de hiérarchisation des dons et des mérites qu'ils procurent. C'est une des raisons pour laquelle les fondations et les associations sont peu nombreuses et bien modestes en Thaïlande, si on compare à d'autres pays comme les Philippines (Muntarbhorn, 1991, 143).<sup>77</sup> À ces obstacles, à la croissance des activités philanthropiques séculières, s'ajoutent le processus d'accréditation fort complexe et coûteux conçu par le gouvernement (Muntarbhorn, 1991, 154). En 2001, des 30 000 organisations sociales communautaires enregistrées, seulement 300 bénéficiaient d'exemption de taxe pour ses donateurs. Les politiques du gouvernement ne facilitent pas l'essor du secteur sans but lucratif. Les particuliers préfèrent donner à des organisations philanthropiques élitistes comme la Croix Rouge et les projets royaux. De plus, très peu d'information circule sur la philanthropie au sein de la population (Asia Pacific Philanthropy Consortium, 2001, 4). Les difficultés sont multiples : 1) le comportement timide du gouvernement, 2) la sensibilisation du public inadéquate, 3) le financement et avantages fonciers des sociétés insuffisantes, 4) le comportement des individus toujours conditionné par un cadre de mérites institutionnalisés par un bouddhiste étatique, 5) le développement d'institutions et d'organisations encore peu performantes sur le plan économique (Asia Pacific Philanthropy Consortium, 2001, 4-5).

La 4<sup>ème</sup> difficulté relevée précédemment est pertinente dans la mesure où elle prend sa source dans la configuration institutionnelle structurée autour d'un cadre mythoc cosmologique bouddhiste traditionnel. La conséquence est une certaine forme de

---

<sup>76</sup> Ce qui est étonnant dans le cas du roi c'est que les termes et qualificatifs utilisés se réfèrent autant à la tradition mahayanne que theravadienne. Par exemple, on lui attribue parfois le titre de bodhisattva (mahayana) ou encore celui de *arahant* (theravada). On cherche ainsi à lui donner à la fois un aspect d'universalité et un caractère sacré. Le clergé et la monarchie ont à leur actif quelques publications et rééditions des 10 vies antérieures du Bouddha les plus populaires (*Jatakas*). Le parallèle avec la vie du roi actuel (Rama IX) est parfois mis de l'avant pour démontrer les qualités vertueuses du monarque.

<sup>77</sup> À l'exception des fondations chinoises qui ont une histoire différente en Thaïlande. Sujet qui pourrait bien faire partie d'une recherche ultérieure.

monopole des dons et d'une conception de la charité qui se centre autour d'une idéologie bouddhiste. Néanmoins, depuis la décentralisation du *sangha* amorcée dans les années 1980, encouragée par la vague de démocratisation et de libéralisation, l'État a ouvert le marché religieux. Cette ouverture encourage une progressive diversification dans les dons et une croissance des ONG philanthropiques. Le bouddhisme étatique, identifié comme étant près du pouvoir royal ces dernières années, s'est vu reformulé pour légitimer les besoins de diriger le pays selon les besoins politiques du gouvernement. Dans ce contexte, l'institution religieuse est devenue un lieu d'affrontement idéologique entre les pro-monarchiste et les pro-libéral. Précisons que le roi n'est pas toujours présenté comme étant un parfait démocrate par la classe politique au pouvoir. En ce sens, des éléments du dernier coup d'État en 2006 ont laissé présager cette lutte entre les tenants d'un bouddhisme de droite nationaliste et ceux d'un bouddhisme plus modéré de centre-gauche. Le succès relatif du coup d'État a démontré que les configurations institutionnelles traditionnelles ont tenu le coup.<sup>78</sup> L'ordre social d'après le cadre mythocosmologique bouddhiste est en mutation, mais il n'est pas encore venu le temps de parler de sécularisation du domaine politique et d'une religion reléguée à la sphère du privé. L'interdépendance entre religion et politique est bel et bien au cœur de forces politiques institutionnalisées. Le bouddhisme est alors compris comme un système

---

<sup>78</sup> On croit, à tort, que l'État depuis les années 1990 s'est éloigné du bouddhisme institutionnalisé (Ambuel, 2006, 91). Il en est autrement. À ce sujet, rappelons l'immense pouvoir charismatique du roi qui prend sa source de légitimité dans une conception du bouddhisme. C'est une surévaluation de l'idée de la sécularisation. Thaksin l'a appris à ses dépens, en se mettant à dos les pro-monarchistes comme Prem Titsulanonda qui est considéré comme l'un des cerveaux du Coup de 2006. Thaksin a porté atteinte au caractère sacré du roi à quelques reprises, dont l'amendement à la loi sur l'administration du *sangha* en 2004 et le célèbre incident du 10 avril 2005 au temple d'émeraude, site le plus sacré de la Thaïlande. C'était la première fois dans l'histoire de ce pays qu'un Premier ministre osait demander à présider une cérémonie visant l'accumulation de mérites sur ce site traditionnellement réservé au roi. Les pro-monarchistes ont vu dans cette initiative un affront à l'institution et à la conception de l'ordre social d'après le cadre mythocosmologique bouddhiste traditionnel. Il faut recontextualiser également cet événement à travers la popularité croissante du caractère sacré du roi (Bangkok Post 22 avril 2007). En Thaïlande, on voue un véritable culte au roi Bhumibol où sa photo, ainsi que celle de certains membres de la famille royale, sont présentes dans tous les foyers de la Thaïlande. Dans les lieux publics comme au cinéma, l'hymne royal est toujours joué accompagné de vidéos du roi où il est présenté comme le parfait philanthrope. Grâce à sa compassion, il accumule des mérites pour le bien-être de la société. Lors de cette présentation, il est tenu de se tenir levé et bien droit. Chaque matin, tous les étudiants au primaire et au secondaire chantent l'hymne national accompagné d'un chant bouddhiste où il y est question de remercier et de protéger les Trois Joyaux du bouddhisme: 1) le bouddhisme, 2) les enseignements du Buddha (*Dhamma/Dharma*) et le 3) *sangha*. On incite ainsi l'intégration d'un modèle de valeurs et de principes véhiculés par l'État sur l'importance de la religion dans la société. La philanthropie bouddhiste est de plus en plus en vogue parce qu'elle encourage deux, des trois piliers de la nation. C'est-à-dire la religion et le roi.

d'intérêts qui assure la survie d'une institution monarchique encore bien influente en politique. À vrai dire, il continue de légitimer le pouvoir politique. En plus, le bouddhisme profite également au système clientéliste fortement ancré dans le pays (Ambuel, 2006, 86-88).

Brièvement, le coup d'État de 2006 visait à s'assurer de la vitalité d'une institution politico-religieuse. De cette façon, selon un point de vue pro-monarchiste, on voyait à protéger l'aptitude de cette institution à satisfaire les demandes de ses membres et on se donnait les moyens de recruter d'autres sympathisants potentiels. Les partisans de ce lien d'interdépendance entre religion et politique ne se résument pas aux pro-monarchistes, mais il incluait autant des libéraux et des conservateurs de diverses classes sociales. De plus, ce lien est notamment encouragé par le mouvement du bouddhisme engagé pour qui le terme de karma s'applique désormais autant à l'individu qu'à la collectivité. Il représente une tendance qui serait reliée au modèle émergent parfois appelé « démocratie bouddhiste » en Thaïlande (Ambuel, 2006, 103). Le coup d'État est perçu comme une victoire des militants pro-monarchistes, mais il est également une réaffirmation du lien d'interdépendance entre la religion et le politique dans le pays.

## 2.5 Les institutions situées en périphérie et la « protection sociale »

Le conflit entre les pro-monarchistes et les pro-libéraux sur le rôle de l'État se réfère au débat entre d'un côté, les partisans d'un État minimal et, de l'autre, ceux d'un État-providence. En effet, les royalistes cherchent à maintenir un système de mérites bouddhistes reposant sur une conception de la redistribution des richesses selon la bonne volonté des vieilles élites au pouvoir. Dans cet environnement, le *sangha* et les royalistes détiennent le monopole de la sécurité sociale. Quant aux pro-libéraux, ceux-ci cherchent à modifier cette traditionnelle conception de la philanthropie en octroyant à l'État un rôle de fournisseur de services universel, où il régule le processus redistributif dans la société. On oppose alors un système horizontal à l'habituel système vertical axé sur les mérites bouddhistes. Les pro-libéraux ainsi que les nouvelles élites proposent un État régulateur du social. Il n'est plus question de laisser les traditionnelles institutions religieuses bouddhistes, telles que la monarchie et le *sangha*, se charger de la couverture sociale. Toutefois, l'envergure du régime providentiel proposé par les pro-libéraux dépend des moyens financiers d'un État en voie de développement. Par ailleurs, le régime

providentiel se développe aussi selon des structures héritées de l'histoire, c'est-à-dire qu'il fait appel aux institutions religieuses pour réduire les coûts reliés à ces programmes sociaux. Les autorités ont fait appel à des stratégies qui sont en continuité avec leur héritage et leur culture institutionnalisée. En ce sens, afin de s'assurer une couverture sociale plus généreuse, les nouvelles élites ont adopté une philosophie qui vise à encourager la participation de toutes les organisations religieuses au royaume. De cette façon, les nouveaux mouvements bouddhistes sont eux aussi sollicités par cette ouverture des autorités politiques nouvellement élues au Parlement depuis 2001. L'ouverture à la diversité religieuse bouddhiste entre en conflit avec l'orthodoxie bouddhiste soutenue par les vieilles élites toujours officieusement au pouvoir au royaume. Conséquemment, c'est pour étudier davantage ce nouveau phénomène que trois institutions religieuses ont été retenues dans ce travail. Celles-ci sont la Dhammakaya, la Santi Asoke et le temple Songdhammakalyani. Elles seront analysées respectivement dans les chapitres 4, 5 et 6.

#### 2.5.1 Dhammakaya : une institution conservatrice

L'intérêt de la Dhammakaya vient de son envergure. Elle est de loin l'organisation religieuse la plus importante au pays. Bien qu'elle soit controversée, la Dhammakaya s'est rangée du côté du clergé pour tenter de bénéficier de la reconnaissance et du prestige associé à l'orthodoxie bouddhiste. Elle a aussi collaboré aux programmes sociaux du gouvernement, tout en bénéficiant du soutien de la monarchie. Sa transnationalisation, encouragée par les vieilles et les nouvelles élites, fait de cette institution un instrument politique de choix pour les autorités. Il est ainsi possible d'utiliser cette organisation sur la scène internationale pour promouvoir les avantages d'une économie bouddhiste où l'État aurait soit un rôle minimal ou encore un rôle plus important dans la provision du bien-être. Son intérêt pour l'aide humanitaire, ainsi que son objectif à réformer les techniques de méditation inquiète plusieurs acteurs politiques et religieux quant à la réelle intention de l'organisation de coopérer avec les autorités.

#### 2.5.2 Santi Asoke : une institution progressiste

L'intérêt de la Santi Asoke provient de sa position marginale par rapport au clergé bouddhiste. Dès sa création, elle a suscité la controverse. Par ailleurs, elle continue



de revendiquer le droit d'exister à l'extérieur du *sangha*, tout en affirmant appartenir au bouddhisme theravada. Cette position la met directement en conflit avec l'orthodoxie bouddhiste soutenue par les vieilles élites. Toutefois, son succès et sa relative autonomie ont fait d'elle un exemple à suivre par les autorités politiques et religieuses, surtout depuis la crise financière asiatique de 1997. À un moment où le pays devenait vulnérable aux organisations internationales, comme le Fonds monétaire international (FMI), la Santi Asoke proposait de revenir à un système politique axé sur une économie de suffisance bouddhiste. Cette dernière propose un retour aux valeurs communautaires traditionnelles où la philosophie bouddhiste est le centre de l'organisation sociale. Son utopie bouddhiste, soit le système méritocratique, s'oppose à la modernisation des valeurs traditionnelles entamée par l'establishment religieux et politiques depuis les années 70. Elle apporte ainsi un autre modèle de protection sociale qui est actuellement exploité par le gouvernement, notamment dans les campagnes thaïlandaises.

### 2.5.3 Wat Songdhammakalyani : une institution féministe

Cette organisation est la première à militer pour l'égalité spirituelle entre les hommes et les femmes au royaume. La contribution de cette institution à la protection sociale est toujours modeste, mais elle n'est pas sans importance. Le bien-fondé de la cause de cette organisation est celui de l'élimination de toutes les formes de discrimination envers les femmes. L'organisation a entraîné une mobilisation de laïques au pays et à l'étranger au profit de l'ordination des nonnes. Ce mouvement de sympathie cherche à convaincre le clergé theravadin de la pertinence sociale des religieuses (*bhikkhunis* et *mae-chis*). C'est un sujet de controverse, car malgré la mobilisation, l'establishment religieux refuse toujours d'accepter officiellement les religieuses (*bhikkhunis* et *mae-chis*) dans leur institution. L'apport de cette organisation à la protection sociale est directement associé à celui du bien-être des femmes. L'État tarde toutefois à abandonner les lois qui font obstacles à l'ordination des femmes, cautionnant du même coup les positions conservatrices du *sangha* sur les femmes au royaume. Également, cette organisation se situe en marge du *sangha*, comme pour l'organisation Santi Asoke, ce qui lui donne la possibilité de prendre des positions politiques qui lui seraient habituellement défendues par le clergé.

## 2.6 Conclusion

En somme, ce chapitre visait une contextualisation et une actualisation du lien entre politique et religion en Thaïlande. En dépit d'une libéralisation progressive et d'un processus démocratique encore inachevé, l'hypothèse selon laquelle l'administration du *sangha* calquerait les objectifs du régime est toujours vérifiable (Jackson, 2003, 77; Narangsi, 2002, 73-74). Tout porte à croire que l'institution religieuse centrale est toujours un instrument de légitimité politique dans une société où le rapport entre les dirigeants et les dirigés se fonde en bonne partie sur une conception traditionnelle de mérites karmiques. La prise du pouvoir par les militaires en 2007 montre que le processus de démocratisation est toujours bien fragile. Le caractère impersonnel du système de vote ne fait pas toujours l'unanimité. En effet, les politiciens ont encore la capacité d'acheter des votes, même si cette pratique est condamnée officiellement. Pour s'attirer les faveurs du public, les politiciens côtoient encore des moines respectés, pour obtenir les faveurs du clergé et prétendre disposer de l'aptitude morale à diriger le pays.

Le lien entre bouddhisme et politique est en changement perpétuel. La reformulation des trois piliers de la nation et la pluralisation de la notion de « thaïté » se veulent une libéralisation à l'intérieur de la tradition (Connors, 2003, 336-337). Avec le gouvernement Thaksin, la religion était officieusement un terrain d'affrontement avec l'autorité du roi. Pour ces acteurs politiques, la crise identitaire du *sangha* a été exploitée autant pour dénoncer les réformes politiques, que pour les endosser. En ce sens, pour certains, la crise identitaire du *sangha* témoigne d'un malaise, soit celui de la difficile adaptation du *sangha* au consommateurisme et au capitalisme encouragé par l'État. Cependant, pour d'autres groupes bouddhistes, on encourage l'adoption de ces valeurs. Ceux-ci font non seulement l'éloge des politiciens, mais ils bénéficient également de cet état de crise pour recruter de nouveaux membres et augmenter leur capital politique. Pour cette raison, afin de comprendre le comportement politique qui anime le *sangha* et les nouvelles organisations bouddhistes indépendantes, nous allons étudier davantage ces dernières dans les chapitres suivants.

## CHAPITRE III

### CONTEXTE HISTORIQUE ET POLITIQUE

Afin de répondre aux questions soulevées précédemment, il s'agit de comprendre comment le gouvernement thaï parvient à offrir ces services sociaux et d'observer qu'elles sont les forces en présence. Un de ces moyens consiste à déterminer quel est le rôle joué par le secteur informel dans la couverture sociale du pays, notamment les organisations bouddhistes.

Depuis fort longtemps en Asie du Sud-Est, les institutions monastiques ont joué un rôle clé dans l'administration des soins de santé et de l'éducation. Avant que l'influence occidentale n'atteigne la Thaïlande (via les Britanniques en Birmanie, les Français en Indo-Chine), l'éducation et la santé étaient toutes deux régies, presque exclusivement, par les temples bouddhistes. Si historiquement, le bien-être de la population était traditionnellement une affaire réservée aux organisations bouddhistes, le rôle de ces dernières a bien changé depuis la mise en place de l'État moderne thaïlandais (Winichakul, 1994; Pongsapich & Kataleeradabhan, 1994, 1).

Actuellement, les services et programmes sociaux sont partagés entre des institutions du secteur public et du secteur privé. Traditionnellement, le gouvernement faisait appel à la solidarité primaire (famille, réseau familial) pour répondre aux besoins que les politiques sociales ne pouvaient combler; se rapprochant ainsi du modèle libéral et résiduel décrit par Richard Titmuss (Titmuss, 1976; Titmuss, 1974).<sup>1</sup> La différence étant que dans le passé, les pauvres étaient laissés de côté par les politiques sociales,

---

<sup>1</sup> Dans le modèle résiduel, la politique sociale intervient en dernier lieu quand la famille, le réseau familial ou le marché sont incapables de répondre aux besoins. Ce modèle prévoit que les politiques sociales touchent seulement à une faible partie de la population. Les personnes touchées par ces politiques sont les pauvres et tous ceux qui n'ont aucun moyen de se prendre en charge (Titmuss, 1976; Titmuss, 1974).

puisque l'État comptait sur la famille et les temples, mais non sur les institutions publiques. Cependant, avec la récente volonté de réviser le système d'aide sociale et d'étendre l'assurance-maladie à l'ensemble de la population, le gouvernement modifie la nature profonde du partenariat public-privé. Dans ce contexte, il est pertinent de se questionner sur la réaction du secteur privé à ces initiatives de l'État. On peut se demander s'il s'agit là d'une intrusion de l'État dans le champ de compétences des ONG et des organisations à but non-lucratif. La recherche veut déterminer si cette nouvelle orientation des politiques de l'État a un impact sur le traitement des organisations religieuses défiant l'orthodoxie religieuse endossée par l'État. Pour cette raison, cette étude a choisi trois mouvements contestataires de groupes religieux présents en périphérie, défiant ce nouveau rôle de l'État (Jackson, 2003, 93). Il s'agit respectivement de la Fondation Dhammakaya, de la communauté Santi Asoke et de la communauté des *bhikkhunis*. Ces organisations ont été retenues principalement à cause de leurs impacts au sein du système politique et de la communauté religieuse.

Il s'agit d'observer non seulement comment trois organisations religieuses parviennent à faire la promotion de leurs intérêts sur la scène politique, mais également de mesurer leur impact dans la société. La première est la Dhammakaya, l'organisation la plus riche au pays. La deuxième est celle du Wat Songdhammakalyani. Elle a été mise sur pied par la première nonne bouddhiste du pays. La troisième est Santi Asoke, qui dénonce la corruption au sein des institutions religieuses et gouvernementales. Elle est intéressante pour plusieurs raisons. Par exemple, elle a aidé l'ex-premier ministre Thaksin à se faire élire lors de son premier mandat et elle a son propre parti politique. Précisons que Santi Asoke a également participé à la destitution de Thaksin en 2006-2007, par l'entremise de son Armée du Dharma. Ces organisations ont été retenues principalement à cause de leurs impacts au sein du système politique et de la communauté des bonzes, le *sangha*. Elles représentent des groupes minoritaires qui ont changé la donne politique.

En premier lieu, dans ce travail, il est question de savoir quel est le poids relatif de l'État, des institutions du secteur privé et des organisations communautaires dans la formulation de ses politiques sociales. Dans la nouvelle optique, est-ce que les organisations bouddhistes ont un rôle à jouer dans la fourniture des services sociaux? L'analyse de l'interaction entre les organisations bouddhistes et les institutions gouvernementales aide à comprendre le lien qui subsiste entre religion et politique sociale dans ce pays. Nous croyons que cette piste démontre que les transformations des politiques sociales reflètent un processus de politisation des organisations bouddhistes qui

est, quant à lui, lié à la décentralisation et au désintéressement des affaires religieuses par le gouvernement de Bangkok (Jackson, 2001 (1997), 76). De cette façon, la recherche met à jour non seulement le comportement politique des institutions religieuses en Thaïlande, mais le nouveau modèle de régime providentiel d'un pays en voie de développement qui sera bientôt nouvellement industrialisé. L'objectif est de souligner l'importance de certains acteurs dans cette période de transition. Ce nouveau modèle est caractérisé par la nouvelle place que le gouvernement fait à l'expertise, aux discours et aux actions politiques des organisations religieuses situées en marge de la communauté des moines. Ce projet exige alors une connaissance des institutions gouvernementales et religieuses responsables des nouvelles dispositions, ainsi que du financement de la sécurité sociale.

Ces institutions incluent : le ministère du Développement social et de la Sécurité humaine, le ministère du Travail, le ministère de l'Éducation, le ministère de la Santé, le conseil national sur l'Aide sociale et finalement le département des Affaires religieuses et de la communauté de bonzes, soit le *sangha*<sup>2</sup>. L'étude du département des Affaires religieuses est pertinente dans la mesure où ce département est actuellement sous l'autorité du ministère de la Culture. Il était jusqu'à tout récemment sous la responsabilité du ministère de l'Éducation. Cette supervision du gouvernement laisse transparaître le lien étroit qui existe toujours entre religion et politique dans le pays, ce qui justifie l'intérêt que l'on devrait porter aux rapports produits par ce département. En effet, les rapports du département des Affaires religieuses montrent, entre autres, les budgets accordés à divers projets d'aide sociale, comme celui en cours au Wat phra baat nam phu<sup>3</sup> situé à Lopburi. Ce temple est dévoué à la lutte contre le sida. Par conséquent, en étudiant les montants octroyés aux organisations philanthropiques et aux temples, nous avons été en mesure d'apprécier le rôle de ces organisations dans la couverture de protection sociale au pays.

<sup>2</sup> Le sens du terme varie selon le contexte, mais il désigne ici la communauté des moines ordonnés, c'est-à-dire le monachisme bouddhique. La communauté est parfois divisée en *sangha* des moines (*bhikkhus*) et *sangha* des nonnes (*bhikkhunis*). De manière plus générale, il désigne parfois la communauté de tous les bouddhistes; les moines, les nonnes et les laïques. Toutefois, en Thaïlande, le terme *sangha* exclut les nonnes (*bhikkhunis*), puisque cette dernière communauté s'est éteinte il y a plusieurs siècles. Pour plus d'information sur ce sujet, voir l'étude de cas sur la communauté de *bhikkhunis* dans la présente recherche.

<sup>3</sup> Voir leur site <http://www.aidstemple.th.org/>

### 3.1 Définition des concepts et présentation de la théorie

En utilisant des concepts aussi riches sémantiquement que celui de religion, d'institutions et d'État, il s'avère nécessaire de clarifier leur définition dans cette recherche, et ce, afin d'éviter les malentendus. Le premier terme est celui de religion. Si en apparence ce concept apparaît évident, il porte souvent à confusion. L'objectif de cette recherche étant l'étude de la politisation des organisations religieuses en Thaïlande de 1980 à 2007, il s'avère nécessaire de définir le terme de religion.

Précisons qu'il serait laborieux de s'efforcer à trouver une définition de la religion qui serait universelle et définitive, puisqu'il existe une pluralité de sens au terme. La difficulté réside aussi dans le fait qu'il existe une mouvance des pratiques et des croyances religieuses. La définition que nous empruntons est celle de l'école du marché religieux de Stark et Bainbridge (Stark et Bainbridge, 1996, 326). Pour cette école, la religion est comprise comme étant un système général de « compensateurs fondés sur des présomptions surnaturelles » (Stark & Bainbridge, 1996, 31). Stark et Bainbridge présentent ainsi une définition fonctionnaliste de la religion, qui perçoit celle-ci comme étant un ensemble de symboles donnant un sens au monde. On évite ainsi les définitions substantives qui sont moins heuristiques que les définitions fonctionnalistes (Lambert, 1991, 77).

À la lumière de ce qui a été précédemment écrit sur la définition fonctionnaliste, c'est pour une question d'ordre méthodologique que nous avons retenu la définition de Stark et Bainbridge. Ce choix a des conséquences sur la façon dont le sujet sera traité et aussi interprété. Afin de définir la religion comme système général de compensateurs, les auteurs ont élaboré une série d'axiomes et de propositions. L'une d'entre-elles veut qu'en l'absence d'explications sur des phénomènes extérieurs ou physiques, les humains compensent leur manque de connaissances par d'autres actions. Actions qui se situent soit au niveau des croyances ou des possessions matérielles. Précisons ici que les compensateurs peuvent être des objets ou des idées. On reconnaît par cette définition que la rationalité d'un groupe de personnes est construite à partir de croyances et qu'elle peut être influencée par des facteurs psychologiques, normatifs, culturels, institutionnels et environnementaux (Green et Shapiro, 1996, 184; Bankston, 2003, 158). Dans cette optique, les compensateurs religieux seraient perçus comme une réponse aux besoins rationnels des individus. Toutefois, cette rationalité n'est pas mathématique. La



distinction apportée souligne que le cadre de cette recherche se situe plutôt du côté des tenants d'une rationalité de la ligne souple « soft-liners ».

L'avantage de la définition de l'école de l'économie religieuse est qu'elle étudie la religion comme un système d'intérêts qui assure la survie d'une institution religieuse ou des organisations religieuses. La survie de la religion est garantie par sa capacité à offrir des compensateurs surnaturels pertinents à ses membres. C'est une question d'offre et de demande. Dans cette optique, la vitalité d'un groupe religieux ou d'une institution religieuse dépend de son aptitude à satisfaire les demandes de ses membres ou à recruter des consommateurs potentiels (Bruce, 2006, 34). La notion de compensateurs explique non seulement la raison pour laquelle certaines gens sont plus réceptifs à un groupe religieux plutôt qu'à un autre, mais elle clarifie également la raison pour laquelle il y a création de nouveau mouvement religieux. On arrive ainsi à expliquer la crise identitaire de la communauté de bonzes (*sangha*) ainsi que la raison de l'émergence de nouveaux mouvements bouddhistes, tels que le Santi Asoke, le Dhammakaya et les *bhikkhunis* en Thaïlande. La religion est alors comprise comme étant un centre de construction idéologique (Gill, 2001, 119). À cause de sa centralisation par le gouvernement thaï, le *sangha* peut être compris également comme un produit politique (Zylberberg, 1994, 16). La crise identitaire étudiée comme éclatement des organisations religieuses correspond alors non seulement à la dissémination des croyances, mais également à leurs recompositions (Zylberberg, 1994, 18).

La définition de religion d'après l'école du marché religieux permet d'éviter des débats sur l'authenticité de la pratique religieuse de certains groupes à l'étude. Elle offre un cadre d'analyse centré sur les intérêts de chaque groupe religieux. Intérêt qui se mesure d'après l'aptitude de ces groupes religieux à maximiser leur bénéfice et à réduire les coûts de transaction auprès d'institutions gouvernementales ou de compétiteurs religieux. Elle présente la religion comme étant un phénomène purement humain, dont les causes sont fondées entièrement par des facteurs matériels (Stark & Bainbridge, 1996, 22-23). De plus, cette définition s'inscrit contre la théorie de la sécularisation. En effet, la théorie de l'école du marché religieux soutient que les institutions religieuses ont les aptitudes à diversifier leur offre de compensateurs religieux pour répondre à de nouvelles demandes ou de nouvelles réalités sociales (Bruce, 1993; Berger, 1971; Stark, 1999, Finke, 1997). Cette définition met alors l'accent sur la faculté d'adaptation des institutions religieuses à des contraintes, qu'elles soient liées à un État oppresseur ou à l'impact de la mondialisation. En ce sens, cette faculté qu'ont les institutions religieuses à



s'adapter dans leur offre de compensateurs leur permettent de s'inscrire contre les affirmations qui prétendent que certaines religions seraient incompatibles avec la démocratie (Huntington, 2000, 193-199). Finalement, d'après le cadre établi par l'école de l'économie religieuse, la religion devient une activité humaine rationnelle (Stark et Bainbridge, 1996, 84). C'est-à-dire que le système de compensateurs aurait vu le jour d'après un processus d'essai et d'erreur. Ce processus explique la raison pour laquelle la religion reste pertinente aux sociétés post-industrielles, industrielles ou en développement,

Cette définition fonctionnelle de la religion ne fait pas l'unanimité chez les auteurs des choix rationnels ou du marché religieux. Gill, entre autres, cherche à inclure la variable culturelle aux choix rationnels des acteurs religieux pour comprendre la communauté et ses institutions. Il s'inspire de la définition de la religion de Smith : « La religion est un système de croyances et de pratiques orienté vers le sacré et le surnaturel au travers duquel les expériences vécues par des groupes de personnes obtiennent signification et direction » (Smith, 1996, 5). Pour Smith, l'individu doit donner un sens à sa vie, et c'est sa culture qui le lui donne. Selon l'auteur, les institutions religieuses font partie de la culture. La religion comme les institutions sont alors socialement construites. Gill et Smith ne rejettent pas les prémisses des choix rationnels, mais ils suggèrent d'inclure la variable culturelle dans l'analyse des choix rationnels des individus, car elle entre dans la construction même de la rationalité. Cette précision d'ordre méthodologique est des plus importantes pour comprendre les contraintes qu'exercent l'environnement sur le choix des individus ainsi que les priorités adoptées par les institutions religieuses en Thaïlande.

L'école du marché religieux peut se greffer à celle de l'institutionnalisme des choix rationnels (ICR). Ce dernier courant est important, puisque c'est celui qui a été retenu pour analyser le comportement des organisations religieuses en Thaïlande. Pour l'ICR, les organisations sont perçues comme des entités sociales étant à la poursuite de récompenses qui leur permettront d'éviter des coûts. De façon générale, les coûts sont définis et évalués afin d'assurer la pérennité de l'organisme ainsi que de son bon fonctionnement. Certains de ces choix engendrent plus de tension avec leur environnement socioculturel que d'autres. Dans cette recherche, ce sont les intérêts de trois communautés religieuses qui ont été étudiés pour comprendre la tension et l'impact qu'ils exercent sur le système politique. Trois communautés où les initiatives en « aide sociales » ne coïncident pas nécessairement avec l'agenda politique fixé par le

gouvernement central. Il existe donc une pluralité d'intérêts et de rationalités liées à « l'aide sociale » qui se font parfois compétition. De plus, les initiatives en matière de « bien-être » des citoyens sont exploitées par les organisations religieuses pour retrouver leurs poids et leurs légitimités politiques. C'est un moyen, pour des acteurs religieux, de conserver leurs influences politiques dans un pays où la politique et la religion entretiennent toujours une relation de dépendance (Gabaude, 2001, 151). L'école du « marché religieux », en ce sens, ne perçoit pas la religion comme étant uniquement l'instrument de l'État (Stark et Bainbridge, 1996, 101). Elle est comprise comme étant un médiateur entre l'État et les citoyens. Dans ce contexte, les organisations religieuses, comme c'est le cas en Thaïlande, forment des alliances avec l'État (Stark et Bainbridge, 1996, 101).

L'alliance entre État et religion s'est faite au détriment des organisations bouddhistes ces dernières années en Thaïlande. En effet, la laïcisation de l'État et la modernisation de la société thaïe ont obligé la communauté bouddhique (*sangha*) à se remettre en question et à s'autoréguler (Gabaude, 2001, 170). La libéralisation politique et le processus de démocratisation entamés dans les années 70s ont entraîné un détachement progressif du politique vis-à-vis des affaires religieuses (Gabaude, 2001, 155). La crise financière de 1997 vient toutefois fragiliser ce processus de laïcisation. Une des raisons est que la crise financière mets en doute la légitimité des programmes sociaux de l'État. Ce dernier manifeste alors son intérêt à faire des organisations religieuses un partenaire dans la mise en place d'un filet de protection sociale. Une des mesures adoptées est de reconnaître et d'encourager les initiatives liées à la protection sociale entreprises par les organisations religieuses. Ce changement s'est opéré pour deux raisons : il fallait d'un côté répondre aux conditions néolibérales imposées par le Fonds monétaire international et la Banque mondiale et de l'autre éviter une division sociale (Hewison, 2004, 503). C'est dans ce contexte que le parti politique de Thaksin, soit le Thai Rak Thai (Les Thaïs aiment les Thaïs), est élu sur une base de promesses électorales populistes. Une de ces promesses était celle de mettre en place un système de santé national.

La réaction des organisations religieuses à la nouvelle donne politique renvoie aux avantages à utiliser l'ICR ou l'école du marché religieux. Un de ces avantages est de mettre l'accent sur le comportement des organisations ou des institutions religieuses plutôt que sur des concepts plus vagues, tels que la religion et la politique; deux termes génériques dont la pluralité sémantique demeure problématique. Cette précision, d'ordre

méthodologique, permet d'éviter des affirmations selon lesquelles certaines religions seraient incompatibles avec la démocratie ou encore que le bouddhisme est une religion apolitique qui encourage la passivité, tel que mentionné au début de ce texte. En plus, dans sa variante des choix rationnels, l'institutionnalisme repose non seulement sur la théorie de l'acteur individuel rationnel, mais également sur les contraintes qu'exercent les institutions sur le choix de ces acteurs. La rationalité se définit alors par les préférences des sujets à maximiser leur intérêt dans une situation de choix ou d'interaction (Palier et Surel, 2005, 10). Les institutions représentent cet édifice de calcul qui vise à rendre les opérations et les transactions plus efficaces tout en diminuant les coûts dans la mesure du possible. Palier et Surel suggèrent que « les processus étudiés sont tout à la fois portés par des conflits et des compromis entre les intérêts concernés, formatés par les institutions héritées du passé et formulés au travers de cadres cognitifs, normatifs et rhétoriques » (Palier et Surel, 2005, 11).

L'ICR cherche à identifier les acteurs pertinents, leurs préférences, leurs forces, leurs calculs et leurs stratégies en fonction des coûts et des bénéfices. Pour cette recherche, les acteurs sont identifiés comme étant l'État thaïlandais, le *sangha* et les trois nouveaux mouvements religieux cités au début du travail. L'État thaïlandais a été retenu parce qu'il est le principal régulateur du marché des religions. Le *sangha*, s'imposait parce qu'il était le détenteur, jusqu'à tout récemment, du monopole du religieux dans la société. Finalement, la Santi Asoke, la Dhammakaya et la communauté de *bhikkhunis* étaient d'un intérêt parce qu'elles sont de loin les organisations religieuses les plus connues et qu'elles offrent également de nouveaux compensateurs religieux et politiques.<sup>4</sup> De plus ces trois organisations sont des cas particuliers, mais pas exceptionnels dans l'histoire du bouddhisme au pays.<sup>5</sup> L'approche de l'ICR voit ces institutions comme des contraintes régissant le comportement des acteurs. Notons que cette étude conçoit le *sangha* comme étant la majeure contrainte à l'émergence de nouveaux mouvements religieux. Toutefois, pour ce qui est de son alliance avec l'État, le *sangha* doit se soumettre à l'autorité de l'appareil bureaucratique gouvernemental.

---

<sup>4</sup> En effet, si d'après l'école du marché religieux les organisations religieuses offrent des compensateurs religieux, l'État quant à lui offre des compensateur d'ordre politique. Cependant, lorsqu'une organisation religieuse met sur pied un parti politique religieux, comme dans le cas de Santi Asoke, c'est qu'il y a compétition entre les compensateurs de l'État et de l'organisation religieuse (Stark et Bainbridge, 1996, 294-295).

<sup>5</sup> Il existe aussi une présence accrue d'organisations bouddhistes en provenance de d'autres pays (Taiwan, Sri Lanka, Vietnam, etc.) au royaume.

Loin de former un bloc homogène, l'école du marché religieux possède plusieurs variantes que l'on répertorie en deux tendances, soit les tenants de ligne dure « thick-rational » et ceux de la ligne souple « thin-rational » (Green et Shapiro, 1996, 17-19). Les « thick-rationalists » font références à une conception de la rationalité qui est la même pour tous les acteurs, celle-ci se résume à maximiser ses intérêts. C'est-à-dire que confronté à une situation donnée, les acteurs feront tous le même choix, surtout si ces derniers possèdent un degré d'information équivalent sur le sujet. Les « thick-rationalists » soutiennent que les acteurs accorderont une valeur équivalente à la richesse, au salaire, au pouvoir et aux qualifications professionnelles (Green et Shapiro, 1996, 18). L'équivalent de ces intérêts pour l'école du marché religieux serait : l'idée du pouvoir, de l'influence, de l'acquisition des compensateurs religieux et de la richesse (Stark et Bainbridge, 1996; Gill, 2001).

Si pour les institutionnalistes, les acteurs sont contraints par les institutions, pour les « thick-rationalists » les acteurs sont contraints par leur rationalité. Les acteurs ne sont pas des acteurs, mais des agents. C'est une vision qui n'est pas partagée par tous les adeptes du choix rationnel. En effet, les défenseurs du « thin-rational » conçoivent les acteurs comme étant rationnel seulement lorsque ceux-ci désirent atteindre un objectif. Ils chercheront alors à mettre à leur disposition les moyens nécessaires, ou disponibles, pour concrétiser leurs ambitions. Confronté entre deux choix qui s'opposent à leur but, les « thin-rationalists » feront le choix qu'ils interprètent comme étant le plus susceptible de les rapprocher de leur objectif. En somme, on vise à réduire les coûts de la transaction autant du côté des « thick-rationalists » que des « thin-rationalists ». Toutefois, pour les « thin-rationalists » les émotions ne sont pas séparées de la rationalité (Neitz et Mueser, 1997, 109).

Dans ce contexte, la production ainsi que la consommation de produits religieux sont plus ou moins soumis aux structures sociales et culturelles de la société des acteurs (Neitz et Mueser, 1997, 111). Chaque individu a un capital religieux humain qui lui est propre. Ce capital religieux varie selon les individus, la famille et le milieu culturel. Néanmoins, l'action collective est possible dans ce contexte puisqu'il y a instrumentalisation de la rationalité par les institutions religieuses. Cette rationalité est le moyen perçu comme étant le plus efficace pour atteindre ses objectifs (Boudon, 1994, 254-257; Varshney, 1999, 51-52, 56). La crédibilité de l'action ou de l'objectif à atteindre n'est pas évaluée d'après le succès atteint, mais bel et bien d'après le ou les choix entrepris pour atteindre cet objectif (Hechter, 1997, 147-148; Varshney, 1999, 51-52).

Cette définition de la rationalité explique la vitalité de certains mouvements millénaristes. Si à la base, la cohésion de ses mouvements dépend d'une prophétie, la logique voudrait que si cette dernière ne se concrétise pas, il y ait une dissolution du groupe. Or, ce n'est pas le cas (Dawson, 2007). On assiste plutôt à une consolidation des croyances auprès de membres, à une reformulation des compensateurs religieux et à une recrudescence de la vitalité du mouvement. On dépasse la rationalité instrumentale qui évalue l'action selon un calcul de coût et de bénéfice puisqu'on tient compte du cadre culturel (Weber, 1995, 55).

Les distinctions entre « thick-rationalists » et thin-rationalists » sont importantes, puisque Gill ainsi que Stark et Bainbridge ne se présentent pas comme des « thick-rationalists » (Stark et Bainbridge, 1996, 322; Gill, 2001, 119). À partir de cette distinction, qu'elles sont les axiomes théoriques dont il sera question dans ce travail? Stark et Bainbridge nous en proposent sept. L'objectif est de compléter ce modèle de Stark et Bainbridge, centré sur l'individu, par celui d'Anthony Gill, puisqu'il s'intéresse aux rôles des institutions. Gill suggère cinq axiomes. Il s'agit donc de compléter les axiomes d'un modèle micro par celui d'un modèle macro. L'institutionnalisme du choix rationnel et l'école du marché religieux dénotent cette tendance à expliquer cette interaction entre individus (micro) et institution (meso). Il s'agit donc d'utiliser 12 axiomes comme une approche pour étudier un phénomène social, soit celle de la politisation des organisations religieuses en Thaïlande. D'un côté les axiomes nous aident à comprendre le comportement des individus et de l'autre celui des institutions religieuses.

D'après Stark et Bainbridge, il s'agit de comprendre la raison pour laquelle les êtres humains créent du religieux et ce qu'ils en retirent. Selon eux, la religion répond à un besoin primaire des êtres humains (Stark et Bainbridge, 1996, 25). Afin de comprendre les forces qui permettent l'émergence de croyances et de communautés religieuses, il faut se pencher sur l'interaction des individus en société. Leurs observations sont synthétisées en sept axiomes(A) : A1. « La perception humaine se déroule dans le temps, depuis le passé jusqu'au futur. » A2. « Tous les humains recherchent des récompenses et évitent ce qu'ils croient être des coûts. » « Coûts » ici se réfèrent à tout ce que les êtres humains tentent d'éviter. A3. « Les récompenses varient en nature, valeur et en généralité. » A4. « L'action humaine est dirigée par un procédé complexe, mais limité, de système de traitement de l'information qui fonctionne dans le but d'identifier des problèmes et de tenter de leur trouver des solutions. » A5. « Certaines

de ces récompenses n'existent qu'en quantité limitée, ceci comprend aussi celles qui n'existent simplement pas. » A6. « La plupart des récompenses recherchées par les humains sont détruites après leur utilisation. » A7. Les traits individuels et sociaux sont déterminés d'après un pouvoir distribué de façon inéquitable entre les individus et les groupes d'individus dans les sociétés. »<sup>6</sup>

Insatisfait du modèle de Stark et Bainbridge, Gill propose alors cinq axiomes (A). Cette addition est importante, car elle rend possible cette transition entre le niveau micro et le niveau meso. On peut alors passer du comportement des individus à celui des institutions religieuses. Les axiomes de Gill sont : A1. Les États cherchent à minimiser les coûts de gouvernance (Gill, 1998, 50). A2. L'idéologie demeure la méthode la moins coûteuse pour obtenir la complaisance des citoyens (Gill, 1998, 50). A3. Les Églises<sup>7</sup> se spécialisent dans la production de normes et de valeurs idéologiques (Gill, 1998, 52). Conjointement à ce troisième axiome, Gill propose une première proposition(P) : P1. Ce qui motive l'État à la coopération avec les Églises : a) L'État cherche à minimiser les coûts de son autorité. b) La légitimité idéologique est la forme la plus abordable d'exercer son autorité. c) Les « leaders » religieux ont un avantage comparable à l'État dans la production de normes et de valeurs, c'est-à-dire les institutions gouvernementales vont souvent chercher à entretenir de bonnes relations avec les « leaders » religieux (Gill, 1998, 54). Il poursuit ensuite avec un quatrième axiome : A4. Les Églises cherchent à augmenter le nombre de fidèles et à accumuler des ressources » (Gill, 1998, 55). Enfin, le cinquième axiome : A5. « Les organisations religieuses ne sont pas épargnées des compétitions et du problème du passager-clandestin (free-riding) » (Gill, 1998, 57). Ce dernier axiome entraîne quatre propositions. La première proposition (P.1) se résume à avouer que les « leaders » religieux préfèrent coopérer avec l'État plutôt que de lui résister (Gill, 1998, 61). L'auteur suggère ensuite dans sa deuxième proposition (P.2) qu'une relation conflictuelle entre l'État et l'Église est causée par le coût trop élevé de la coopération entre les deux institutions (Gill, 1998,

<sup>6</sup> Traduction libre que je propose, voici la version anglaise : A1. Human perception and action take place through time, from the past into the future. A2. Humans seek what they perceive to be rewards and avoid what they perceive to be cost. A3. Rewards vary in kind, value, and generality. A4. Human action is directed by a complex but finite information-processing system that functions to identify problems and attempt solutions to them. A5. Some desired rewards are limited in supply, including some that simply do not exist. A6. Most rewards sought by humans are destroyed when they are used. A7. Individual and social attributes which determine power are unequally distributed among persons and groups in any society. (Stark et Bainbridge, 1996, 325)

<sup>7</sup> Gill utilise le terme « Church » que nous avons traduit par Église. Pour notre étude, il faut substituer le terme « église » par le terme *sangha*.



63). La troisième proposition (P.3) propose que l'État, pour survivre financièrement, peut s'approprier des services que proposait l'Église. L'État peut agir de la sorte lorsque des idéologies laïques lui offrent la même légitimité que les idéologies religieuses. L'État s'approprie alors des avoirs financiers des Églises (Gill, 1998, 66). La dernière proposition (P.4) suggère que l'Église mette un terme à sa coopération avec l'État selon trois variables, soit le niveau de compétition religieuse élevé, la popularité d'un régime et le financement insuffisant de l'État (Gill, 1998, 70).

Les axiomes de Gill soutiennent l'idée selon laquelle le pluralisme religieux encourage la compétition entre les organisations religieuses. La libre compétition entraîne non seulement un regain de vitalité des organisations religieuses, mais elle apporte aussi une augmentation de la religiosité dans une société (Finke, 1997, 48; 111; Gill, 2001, 131; Seizelet, 2001,). Si l'augmentation de la religiosité est difficile à mesurer empiriquement, il est néanmoins possible de mesurer la vitalité des organisations religieuses en Thaïlande par les initiatives, les projets sociaux et le nombre de membres dans ces organisations. Habituellement, cette dérégulation du marché religieux est favorisée par un retrait de l'intervention de l'État dans les affaires religieuses. Cette affirmation explique l'émergence de nouveaux groupes religieux en marge du *sangha* en Thaïlande. Si la corrélation entre décentralisation de l'État et pluralisme religieux est positive en Thaïlande, elle soutient l'idée selon laquelle la modernité est profondément marquée par le religieux. Cependant, soulignons que les institutionnalistes aspirent à dépasser ce débat entre sécularisation et « réenchantement » de la modernité, pour se centrer sur l'analyse du comportement des institutions dans la société.

Depuis le début de ce travail, nous avons utilisé sans distinction l'école des choix rationnels, l'école de l'économie religieuse et « le modèle du marché économique ». Néanmoins, il existe des nuances dont il sera maintenant question. La différence entre ces écoles et l'institutionnalisme des choix rationnels (ICR), c'est que cette dernière ne se prononce pas sur les résultats qu'entraîne le pluralisme religieux dans une société, comme le fait l'école de l'économie religieuse, par exemple. Le rôle des institutions et des intérêts doivent être analysés conjointement. Pour le modèle de l'économie religieuse, on se situe à trois niveaux : celui de l'individu, celui des institutions et celui du marché. L'unité d'analyse de base est celui de l'individu (niveau micro) contrairement à l'ICR qui se centre sur le comportement des institutions (niveau meso). D'après le modèle de l'économie religieuse, l'individu est analysé comme une personne qui cherche à maximiser ses intérêts et à éviter les coûts. Pour satisfaire ses besoins religieux, un



individu trouve plusieurs moyens : dons, activités religieuses, etc. À ce niveau, l'impact sur le politique est plus difficile à saisir. L'individu peut cependant exercer une pression sur l'État ou sur les institutions religieuses. Il est alors possible que des acteurs micros changent le comportement et le rapport entre ces deux institutions. La combinaison des prémisses de l'école de l'économie religieuse et de l'institutionnalisme des choix rationnels (ICR) permettent de comprendre davantage les motivations animant le comportement des leaders religieux (micro) et de celui de l'héritage institutionnel sur le comportement des organisation religieuses (meso) en Thaïlande.

D'après l'école de l'économie religieuse, il est improbable qu'une seule institution religieuse puisse entièrement combler tous les besoins religieux d'une société. On tombe alors au niveau du marché. On entend ici la libre compétition entre les institutions religieuses pour satisfaire la demande religieuse des membres d'une société. L'État peut soit favoriser ou décourager ce marché. Dans cette logique, un gouvernement qui encourage le pluralisme religieux voit une augmentation du niveau de religiosité dans la société. Donc, le raisonnement selon lequel plus il y a intervention de l'État, plus il y a croissance de conflits entre les institutions religieuses n'est pas mathématique (Gill, 2001, Smith, 1996, Monsma & Soper, 1997). La négociation est possible entre les deux institutions. En réalité, tout dépend des intérêts véhiculés par ces deux institutions.

Le pluralisme religieux soulève un malaise en science politique. En effet, force est de reconnaître que la religion a trop longtemps été négligée en science politique à cause de la domination de la théorie de la sécularisation. Depuis le 11 septembre 2001, les politologues ont tenté de corriger cet état des travaux. Néanmoins, ceux-ci se sont concentrés sur le rapport entre Islam et politique. Pourtant, ce lien entre politique et religion est bien présent en Asie. Le constat est le suivant : la théorie de la sécularisation n'encourage pas le recours à la variable religieuse pour expliquer les problèmes politiques. Mise à part la théorie de la sécularisation, une autre raison pour cette négligence est la domination du structuro-fonctionnalisme en science politique de 1940 à 1970. Pour les structuro-fonctionnalistes, la religion servait les besoins « macro-fonctionnels » de la société, soit pour obtenir un consensus culturel ou pour faciliter l'intégration sociale (Smith, 1996, 2). Au niveau micro, la religion donnait un sens à la vie en société, un sentiment d'appartenance et une identité aux individus (Smith, 1996, 2). La société moderne était censée remplacer toutes ces fonctions par un nationalisme séculier et une bureaucratisation de plus en plus spécialisée et laïque. Le modèle de séparation entre l'État laïque et l'Église devait non seulement limiter l'Église à la sphère

privée, mais éventuellement permettre de remplacer les institutions religieuses par d'autres institutions plus spécialisées. On reconnaissait toutefois le potentiel des institutions religieuses à apporter du changement dans la société, notamment par leur aptitude à mobiliser un nombre considérable de personnes et par leur capacité d'intégration. Ces deux fonctions s'avèrent toujours utilisées par l'État, notamment en Thaïlande. La balkanisation de la discipline serait aussi responsable de l'isolement de la religion. En effet, la sociologie des religions demeure une sous-discipline peu étudiée. À ceci s'ajoute l'état relativement embryonnaire des théories sur les mouvements sociaux, d'où la difficulté de trouver un cadre théorique pour cette recherche (Dawson, 2007).

La religion intervient à plusieurs niveaux pour favoriser les mouvements sociaux. Au niveau de l'idéologie et des revendications, elle permet d'avoir une légitimité. En effet, le sacré transcende l'ordre établi par la société ou par l'État. Par l'entremise de ses institutions, la religion facilite l'organisation et la planification stratégique de nouveaux mouvements sociaux. Elle transmet alors des symboles et des traditions à ces nouveaux groupes sociaux. En plus, les institutions religieuses apportent un « leadership », un réseau de communication et des ressources financières nécessaires à la survie de ces groupes (Smith, 1996, 15). L'État sait que l'on recrute plus facilement de nouveaux membres à partir d'un ou des réseaux d'institutions déjà établis. Précisons que les mouvements religieux ne sont pas nécessairement des mouvements fanatiques. De plus, ces mouvements religieux ne sont pas obligatoirement animés par des valeurs individualistes. Ils ont au contraire des visées et des organisations nationales et transnationales. Financièrement, pour réduire leurs coûts de départ, ces mouvements religieux vont chercher à s'identifier à une religion déjà existante. De plus, dans ces mouvements, *l'homo oeconomicus*, décrit par l'école de l'économie religieuse et l'école des choix rationnels, partage sa place avec *l'homo ritualis*, *l'homo affectus*, *l'homo significans* et *l'homo symbolicus* (Smith, 1996, 11).

D'après Smith, la religion et ses institutions ont la capacité de légitimer ou de miner les organisations, les mouvements sociaux et l'État. C'est une des raisons pour lesquelles certains régimes autoritaires n'interfèrent pas avec les affaires religieuses (Smith, 1996, 21). Le retrait de la religion dans la sphère privée a été profitable dans certains cas puisque ceci lui a permis de conserver son autonomie sur le plan idéologique et matériel. Ce n'est pas le cas de la Thaïlande, où religion et politique dépendent encore, en grande partie, d'anciennes représentations du monde où le gouvernement et le Roi peuvent exploiter le bouddhisme pour des besoins politiques (Gabaude, 2001, 141).

Depuis la constitution de 1997, le processus de laïcisation de l'État a forcé le *sangha* thaïlandais à s'autoréguler et à se remettre en question (Gabaude, 2001, 170). Cette dynamique a laissé le *sangha* dans une crise identitaire et a encouragé l'émergence de nouveaux groupes religieux en périphérie du *sangha*. En ce sens, selon Smith, la religion est un foyer d'étude intéressant pour comprendre les mouvements sociaux et la formation de nouvelle dynamique sociale. En partant de ce point de vue, nous nous sommes intéressés à la politisation des organisations religieuses et de leurs intérêts selon une approche des choix rationnels. Notre recherche se sert de questions clefs comme: de quelle façon se construit la relation entre institution et comportement ou encore comment expliquer le processus par lequel les institutions naissent et se modifient? Les institutions sont alors étudiées comme des acteurs situés au centre des actions sociales, puisque ce sont des infrastructures nécessaires à la participation politique.

La vertu de l'ICR c'est qu'elle permet d'étudier le comportement stratégique des institutions gouvernementales et des institutions religieuses d'après la transformation des pratiques et des croyances. Le choix théorique s'avère justifié puisque la présente recherche propose avant tout une étude du nouveau modèle de régime providentiel à travers le comportement politique des organisations religieuses. Ce comportement des institutions sera étudié précisément à partir des pratiques et des croyances. On veut s'attarder aux changements en cours dans les institutions gouvernementales et religieuses pour comprendre leurs objectifs et leurs intérêts. La méthode adoptée consiste à comparer les différences entre les institutions gouvernementales et les organisations religieuses dans ce processus de changement (North, 2001, 19). Il s'agit d'étudier les institutions comme étant les règles du jeu qui définissent la façon dont le jeu politique est mené. En ce qui concerne les organisations, elles sont les acteurs oeuvrant à l'intérieur de ce cadre institutionnel et elles sont aussi constituées de groupes de personnes réunies autour d'un objectif commun (North, 2001, 19). Si l'objectif immédiat des organisations est celui de profiter au maximum ou d'améliorer leur sort, l'objectif final est celui de la survie. La raison est qu'il existe un accès limité aux ressources et que cet accès se fait sur une base compétitive (North, 2001, 19). Dans un pays en voie de développement comme la Thaïlande, ou nouvellement industrialisé, la pénurie de ressources est plus grande que celui des pays développés, d'où le besoin d'avoir un système de protection sociale efficace pour éviter des situations de crise.

Ces précisions sur l'emploi des termes et du cadre théorique sont importantes, puisqu'elles renvoient au cadre théorique utilisé pour l'analyse des données. Par exemple,

les institutions sont comprises comme étant des normes, des interactions et des interdépendances. Elles ne sont pas uniquement des entités physiques, mais correspondent parfois à des concepts davantage abstraits (Hall & Taylor, 1997; North 2001). Outre l'utilisation du terme d'institution, l'approche institutionnaliste retenue dans cette étude présente différentes variantes (Hall & Taylor, 1997; Kato, 1996). Il existe en effet plusieurs écoles de pensée à l'intérieur même de cette approche. Cette dernière est en réalité le développement de trois approches distinctes, soit l'institutionnalisme historique (IH), sociologique (IS) et des choix rationnels (ICR). Ainsi, elle n'est pas définie comme un bloc homogène. Il existe des débats, notamment entre l'institutionnalisme des choix rationnels et l'institutionnalisme historique. Par exemple, l'ICR insiste sur l'interaction stratégique des institutions tandis que l'IH souligne davantage la façon dont le comportement des institutions dans le temps exerce une influence sur l'interaction des institutions actuelles (Hall & Taylor, 1997, 494-495). Bien qu'il y ait des interactions entre ces trois écoles et que chacune d'entre elles soient utiles pour cette recherche, la survie ainsi que les comportements des organisations bouddhistes semblent confirmer les prémisses de l'école des choix rationnels (ICR). Cette dernière sera décrite un peu plus loin dans ce travail.

L'approche institutionnaliste possède plusieurs objets d'analyse, dont celui de l'État et de ses institutions. Il est également au cœur de notre analyse. C'est un terme qui est loin de faire l'unanimité et qui mérite donc que l'on s'y attarde. Dans le présent document, l'État et ses institutions sont perçus comme des acteurs contribuant à la stabilité ou aux changements sociaux. « L'État suppose une différenciation du public et du privé, un retrait du politique de la société civile, en même temps qu'il implique une centralisation et une institutionnalisation de l'espace politique (Badie & Smouts, 1999, 12) ». Philippe Braud ajoute à cette définition que l'État peut également être perçu comme une société juridiquement organisée selon trois critères : un territoire avec des frontières reconnues, une population assujettie au droit de l'État et enfin, un pouvoir de coercition institutionnalisé pour constituer l'unité du territoire et de sa population (Braud, 2004, 21-28). Pour cet auteur, l'État est un acteur qu'il faut différencier, et non séparer, de son environnement interne, parfois nommé société civile (Braud, 2004, 20). L'État thaïlandais est ici compris comme étant une institution poursuivant ses intérêts par l'entremise d'alliances avec diverses organisations.

Bien qu'en apparence le terme d'organisations puisse apparaître évident, nous croyons pertinent de retenir une définition associée au bouddhisme engagé. Pour ce courant de pensée, une organisation est ici comprise comme étant « des groupes travaillant pour un changement social avec ou sans alliance avec l'État-nation » (Queen, 1996, 19)<sup>8</sup>. L'objectif n'est pas tant d'apporter une nouvelle définition au terme « organisation » que de comprendre comment ces organisations bouddhistes se perçoivent.

Après avoir déterminé les limites et le contenu de quelques concepts clefs, il s'agit maintenant de déterminer quel cadre d'analyse peut nous aider à comprendre le développement de la couverture sociale en Thaïlande. La réflexion s'est donc portée sur les théories du développement de l'État-providence. La recherche d'un cadre théorique valable s'est alors révélée un véritable tour de force, puisque la Thaïlande est un pays en voie de développement. La difficulté vient du fait que les approches habituelles sur l'État-providence traitent de pays industrialisés, de sociétés capitalistes avancées ou encore de pays ayant un long héritage d'institutions démocratiques (Gough & Wood, 2004c, 23; Kim, 2005, 1-2).

La Thaïlande ne répond pas pour l'instant à tous ces critères de base, au sens strict, si l'on se fie à l'index de développement humain.<sup>9</sup> En effet, le pays n'est pas encore industrialisé et ne connaît la démocratie que depuis le début des années 90s. En ce sens, les études démontrent que dans un pays en voie de développement, les personnes doivent surtout compter sur le secteur informel de la société pour prévenir la misère et pour assurer un bien être minimum (Wood, 2004, 50). La logique est la suivante, l'État ayant

---

<sup>8</sup> « Par conséquent, le statut d'organisation non gouvernementale (ONG) [...] groupes travaillant pour un changement social avec ou sans l'alliance de l'État-nation » (Queen, 1996, 19).

<sup>9</sup> Si la Banque Mondiale et le FMI perçoivent la Thaïlande comme un pays en voie de développement, ce n'est pas le cas de l'Organisation International du Travail (OIT) qui la voit plutôt comme un pays nouvellement industrialisé. Le cas de la Thaïlande pose en effet un problème de classification en ce sens. Pour y voir un peu plus clair, le Programme des Nations Unis pour le développement (PNUD) utilise l'index de « développement humain (IDH) » afin d'évaluer les progrès d'un pays en matière de développement. Contrairement à d'autres méthodes, cette dernière tiendrait compte du caractère multidimensionnel du développement. Selon cette approche, plus l'indice de développement humain (IDH) d'un pays est élevé, plus celui-ci risque d'être développé. L'index du développement humain se mesure principalement à partir de trois éléments, soit l'espérance de vie, la scolarisation et le niveau de vie. Les notes octroyées se situent entre 0-1. C'est-à-dire que 0 correspond au niveau le plus faible de l'IDH, contrairement à 1 qui est le niveau le plus élevé. L'ONU prévoit trois niveaux de l'IDH : élevé, moyen et faible. Un pays dont l'IDH est élevé obtient une évaluation de 0.80 et plus. Pour un pays dont l'IDH est moyen, il se situera entre 0.50 et 0.79. Dans le rapport de l'IDH de 2005, la Thaïlande a obtenu la note de 0.778, ce qui explique en partie pourquoi le classement de ce pays oscille entre pays en voie de développement et pays nouvellement industrialisé.

un niveau de développement humain faible, il ne peut assumer les coûts entraînés par un système de protection sociale. Qu'en est-il de la Thaïlande? Pour répondre à cette question, l'index de développement humain (IDH), proposé par Amartya Sen et utilisé par le PNUD, a été retenu. D'après ce mode d'évaluation, la Thaïlande obtient un classement de niveau de développement humain de 0.778 par le PNUD, ce qui se rapproche de l'index d'un pays développé qui se situe, quant à lui, à 0.80 (PNUD, 2005, 224). Ces nouvelles données laissent croire à un État thaï de plus en plus capable de financer et de mettre en place un système de protection sociale pour ses citoyens. Le constat est alors le suivant. Puisque la Thaïlande ne répond pas aux critères de base mentionnés ci-dessus (ex : une longue tradition démocratique et un pays industrialisé), les traditionnelles théories sur l'État-providence ne sont pas tout-à-fait appropriées pour l'étude du système de protection sociale d'un pays en voie de développement. Toutefois, elles peuvent servir de point de départ pour une réflexion sur le régime providentiel du pays.

### 3.2 Évaluation critique des principaux auteurs et approches

Le rôle des ONG philanthropiques dans la formulation des politiques sociales en Thaïlande est un sujet qui exige à la fois l'emprunt d'un cadre théorique au champ d'étude de l'État-providence, de l'institutionnalisme des choix rationnel et à celui du bouddhisme socialement engagé. Dans un premier temps, il sera question des approches et des modèles d'États-providence en Asie du Sud-Est et ensuite, la question du comportement des organisations bouddhistes sera traitée. Dans le cas de la Thaïlande et de l'Asie du Sud-Est, ces comportements ont été étudiés par des auteurs qui s'intéressent au bouddhisme engagé socialement. C'est un mouvement qui aurait vu le jour dans les années 60, lors de la guerre du Vietnam. Nous aurons l'occasion de traiter davantage de ce contenu un peu plus loin dans cette section.

Afin d'évaluer et d'énumérer les principales approches, nous allons d'abord étudier le lien existant entre la religion et la politique, puisqu'il est d'une grande importance pour comprendre la transformation des politiques sociales dans un pays en voie de développement (Ramesh, 2003, 373-374). Ensuite, nous allons étudier les modèles de couverture sociale présents en Asie. En ce sens, l'article de Croissant est particulièrement éclairant, puisqu'il regroupe les études sur ce qu'il nomme les

« systèmes providentiels émergents »<sup>10</sup> en Asie du Sud-Est en trois approches : 1) orientaliste ou culturelle, 2) structuraliste 3) institutionnaliste.<sup>11</sup> Cette typologie a été retenue pour son aptitude à regrouper les différents auteurs ainsi que pour décrire l'approche privilégiée dans cette recherche.

### 3.2.1 Approche orientaliste ou culturelle

Il s'agit ici de comprendre le rôle que joue la tradition et la culture dans l'élaboration du système d'aide sociale. Un exemple de cette approche est celui du concept de l'État-providence confucéen où le gouvernement n'investit que faiblement dans les politiques sociales. L'accent est mis sur la contribution de la famille et sur un filet de sécurité sociale communautaire. L'état des politiques sociales, la forme de l'État ainsi que le système d'organisation sociale sont expliqués en grande partie par l'éthique sociale confucéenne (Jones, 1990, 1993). L'explication repose sur l'idée que la culture et la tradition sont des facteurs ayant la capacité de structurer le système d'aide sociale. Toutefois, comme l'indiquent White et Goodman, il existe une difficulté majeure à empiriquement mesurer ce qui relève de l'impact de la culture dans la formulation des politiques sociales (White & Goodman, 1998, 15-16). À ce propos, Badie écrivait qu'il n'existe aucune correspondance obligée entre un type de religion et un type de régime politique ou même un type de développement social. Par exemple, aucune culture, ni aucune religion n'est par essence porteuse de démocratie (Badie, 1991, 552). Il va sans dire que le lien entre type de politique sociale et culture religieuse est une association bien dangereuse et qui engage souvent sur la voie du déterminisme culturel. La mise en place d'un certain type d'États-providence n'est nullement prédéterminée par une quelconque influence religieuse. Pour Badie, le comportement des acteurs religieux est davantage déterminé par des situations politiques environnantes qu'avec un quelconque profil culturel ou orientation théologique (Badie, 1991, 554). Le problème de cette approche, pour étudier les régimes providentiels en Asie du Sud-Est, est qu'il ne permet

<sup>10</sup> Croissant utilise le terme « emerging welfare systems » (Croissant, 2004, 505).

<sup>11</sup> Ces approches ont été répertoriées dans l'article d'Aurel Croissant, « Changing Welfare Regimes in East and Southeast Asia : Crisis, Change and Challenge », 2004, 506-507. Le terme « structuraliste » a été jugé pertinent pour nommer la deuxième approche. Cette dernière traite de la gestion publique des risques sociaux à travers un développement économique mené par l'État en Asie (Croissant, 2004, 505). On peut associer à cette approche des concepts comme celui de « Productivist Welfare Capitalism » ou de « Developmental Welfare Systems ».



pas d'expliquer les différentes trajectoires empruntées par les États. Bien que la culture soit un point de repère pour la collectivité, il ne peut à lui seul expliquer les différents modèles de régime providentiel en présence en Asie du Sud-Est. De plus, la culture n'est pas un tout homogène, ce serait alors une erreur de voir dans les politiques sociales l'expression de valeurs bouddhistes ou même de valeurs asiatiques.

À titre d'exemple, une approche culturaliste serait de voir le modèle de politiques sociales chinois comme dépendant de valeurs confucéennes. Il y aurait ainsi une corrélation positive entre culture donnée et type de système de protection sociale (Jones, 1990, 1993; Rieger & Leibfried, 2003; Croissant 2004). Avec une approche culturaliste, le bouddhisme thaï perçu comme une religion tolérant l'autorité, serait à l'origine de l'adoption tardive d'un système de protection sociale en Thaïlande. Cette logique s'appuie sur l'idée que le bouddhisme encourage la passivité et la volonté de ne pas perturber les affaires de la Cité. L'ordre social doit être maintenu afin d'éviter qu'un conflit ne nuise à la pratique religieuse et à son karma. Sans adopter ce point de vue, l'approche orientaliste ou culturelle met néanmoins en évidence l'impact de la culture et de la religion dans l'émergence du système de sécurité sociale en Thaïlande. Rieger et Leibfried admettent qu'historiquement les politiques sociales ont déjà été encouragées ou bloquées par des idées et des intérêts d'origine culturelle. En effet, les Thaïs sont incités à croire que leur vie est prédéterminée et que chaque individu est responsable de son bien-être. Cette croyance prend ses racines dans la notion de karma (Woothisarn & Decha, 1992, 65-67). Cette notion de karma peut justifier l'inaction, mais elle peut également motiver l'action sociale dont l'objectif serait la cumulation de bons mérites. Ce système de croyances religieuses aurait-il encouragé l'émergence d'un système de protection sociale fondé sur un système méritocratique? La question doit être posée, puisque l'une de nos organisations religieuses, Santi Asoke, soutient que c'est le cas. Cette affirmation simpliste a toutefois été contredite par Tambiah et Spiro qui ont tous deux affirmés que le système bouddhiste thaï et birman peut être perçu comme une double structure : karmique (laïc) et nirvanique (monastique) (Spiro, 1982). Cette dernière regroupant des individus voulant s'extraire du cycle des renaissances et, par le fait même, éradiquer toute forme de karma. Or comment expliquer que le filet de protection sociale traditionnel thaï (éducation, santé, prise en charge des aînés) ait été pris en charge exclusivement par la communauté monastique?

Il existe cependant plusieurs faiblesses à l'argument culturaliste. D'abord, celle de l'existence d'un soi disant bouddhisme thaï. Il faut en effet questionner cette homogénéisation qui n'est pas représentative de la pluralité des croyances et des pratiques des groupes religieux thaïs. Ensuite, tel que mentionné plus haut, la variable religieuse est insuffisante pour illustrer les particularités du régime d'aide sociale en Thaïlande, même si elle demeure tout de même un facteur qui se doit d'être pris en considération. Finalement, pour tenir compte des forces en présence, la variable religieuse se doit d'être jumelée à d'autres variables comme celle de l'économie ou des institutions. Si, l'approche culturaliste a su mettre en évidence le réseau clientéliste existant entre des groupes religieux et des « leaders » politiques, elle n'a pas été en mesure d'exprimer la complexité du processus de l'élaboration des politiques sociales. Ce processus répond à divers facteurs qui vont bien au-delà de la volonté des organisations religieuses ou des soi-disantes « valeurs bouddhistes ». Par exemple, la Thaïlande a une société civile active qui regroupe des associations et des groupes d'intérêts des plus divers : environnementalistes, féministes, économistes, syndicalistes, défenseurs de droits humains, etc. Tous exercent un poids non négligeable sur la formulation des politiques sociales et ultimement sur le système politique. De plus, au-delà de ces groupes sociaux, il faut tenir compte de facteurs internationaux. En effet, la crise financière asiatique a bien démontré que la formulation des politiques sociales dépasse le cadre des institutions étatiques, puisqu'il a bien fallu suivre en 1997 les conditions formulées par le FMI afin d'obtenir l'aide financière nécessaire. En ce sens, en forçant le gouvernement thaïlandais à adopter des mesures néolibérales, le FMI et la Banque Mondiale ont provoqué un sentiment nationaliste qui s'est soldé par le désir de réformer le système bancaire et le système de protection sociale (Hewison, 2004, 518).

### 3.2.2 Approche structuraliste

La seconde approche, dite structuraliste, met l'accent sur la gestion publique des risques sociaux comme étant une stratégie de développement économique. Cette gestion est élaborée et contrôlée par les États en Asie (Croissant, 2004, 505). L'étude se centre sur l'analyse de l'élaboration des mesures sociales. Ces mesures seraient le résultat de politiques développementalistes. White et Goodman utilisent le terme « Système d'aide

sociale développementaliste »<sup>12</sup> pour définir ces États (White & Goodman, 1998). L'État utilise les politiques sociales afin de promouvoir une industrialisation qu'il domine. D'après cette logique, les gouvernements en Asie utilisent les politiques sociales pour favoriser le développement économique. Croissant souligne que cette stratégie se résume à maintenir un niveau de taxation faible et de dépenses sociales réduit. La bureaucratie, responsable de la mise en oeuvre de l'aide sociale, est souvent peu développée et le gouvernement est hostile à jouer son rôle de redistributeur. Le système de protection sociale repose sur la communauté, la famille et le secteur privé (Croissant, 2004, 506; Phongpaichit & Baker, 2000, 103). Le problème occasionné par l'approche structuraliste, est qu'elle ne tient pas compte des différences entre les variations et les types d'États-providence dans cette région (White & Gordon, 1998, 14-17). Ces variations sont le résultat des stratégies de développement qui diffèrent grandement d'un pays à un autre. À ce propos, il n'existe pas nécessairement de corrélation entre les politiques développementalistes et une forme d'État-providence. Cette approche présente donc des limites pour étudier les réalités sociopolitiques de cette région (MacIntyre, 1994; White & Goodman, 1998, 14). Elle a toutefois le mérite de souligner les principaux attributs et la logique politique du développement; éléments qui seront abordés plus loin dans ce travail.

### 3.2.3 Approche institutionnaliste

La troisième approche relevée par Croissant se concentre sur les spécificités des institutions, les structures politiques et les régimes des États-providence pour comprendre leurs différences. Cette approche s'inspire en réalité des travaux d'Esping-Andersen où ce dernier identifie trois idéaux-types d'État-providence, soit le « Welfare State » libéral ou résiduel, le « Welfare State » conservateur, corporatiste ou encore bismarckien et le « Welfare State » universaliste, social-démocrate, souvent associé au modèle scandinave (Esping-Andersen, 1990; 1999). Esping-Andersen utilise alors le degré de démarchandisation (décommodification), les formes de stratification sociale et finalement les relations entre l'État, le marché et la famille pour construire cette typologie. La démarchandisation est cette capacité qu'a l'individu de s'extraire du marché, tout en

---

<sup>12</sup> En anglais : Developmental Welfare System

ayant un niveau de vie acceptable. En d'autres termes, c'est la capacité des individus et des familles de soutenir un niveau de vie convenable, indépendamment d'une participation au marché (Esping-Andersen, 1990, 37). Dans ce modèle, la démarchandisation devient un indice d'analyse des politiques sociales d'un pays étudié.

Si au départ le modèle d'Esping-Andersen ne tenait pas compte de la famille et de son réseau comme facteur déterminant dans la production de sécurité sociale dans une société, l'auteur a bien été forcé de reconnaître leur importance pour étudier les systèmes en Asie (Croissant, 2004, 506; Gough, 2000; Esping-Andersen, 1999, 34-35). Approuvant cette observation, Gough affirme que pour étudier la façon dont l'aide sociale est produite en Asie, il faut tenir compte de l'interaction entre le secteur public, le secteur privé et les ménages (Gough, 2000). Dans cette optique, Croissant confirme que cette approche fondée sur l'étude de l'État, le marché et les ménages représente le point de départ le plus intéressant dans l'étude des régimes d'États-providence en Asie; États-providence que l'on qualifie d'ailleurs parfois d'État-providence familial<sup>13</sup> (Croissant, 2004, 506). On entend ici par État-providence familial, un État où la famille devient le centre normal des responsabilités touchant les besoins sociaux de ses membres (Esping-Andersen, 1999, 278). On s'entend alors pour affirmer que les ménages sont reconnus comme facteur déterminant dans la production de la sécurité sociale dans cette région.

Cependant, contrairement à Gough, l'analyse d'Esping-Andersen considère l'État comme l'acteur institutionnel clef. Selon lui, le marché et la famille sont des acteurs dépendants. Ainsi, en reléguant en arrière-plan la famille, les groupes sociaux et les individus comme acteurs, les typologies d'Esping-Andersen, de même que celle de Croissant, nous apparaissent comme étant insuffisantes pour décrire les changements en cours en Asie du Sud-Est. Dans cette région, la famille, la communauté et les groupes sociaux sont des acteurs déterminant au même titre que l'État. À ce sujet, Gough et Wood affirment qu'au triangle État-marchés-famille, suggéré par Esping-Andersen, il faut ajouter les éléments : communauté et dimension mondiale.<sup>14</sup> Ces ajouts s'avèrent nécessaires pour rendre compte des dynamiques en cours dans les régimes providentiels en Asie (Gough & Wood, 2004d, 5). On constate cependant que la variable religieuse est négligée voire omise.

<sup>13</sup> Le terme utilisé en anglais est celui de « Familialistic » Welfare regimes.

<sup>14</sup> Voir l'annexe 7 pour une illustration.

L'un des objectifs de cette étude est de comprendre la participation des institutions religieuses à la mise en œuvre des politiques d'aide sociale en Thaïlande. Selon cette perspective, ce sont les institutions qui contribuent à structurer l'action publique. À ce sujet, Ramesh rappelle que plusieurs études confirment que le montant dépensé dans les politiques sociales dépendrait du degré de démocratie (Ramesh, 2000b, 8). Ainsi, en Thaïlande, l'idée même d'une sécurité sociale voyait le jour au moment où l'on passait d'une monarchie absolue à une monarchie constitutionnelle en 1932. Cette idée a dès lors été mise de côté, entre autres à cause des élites bureaucratiques et de la domination des militaires au pouvoir. Il faudra attendre 1970 et 1980 pour que l'idée refasse surface dans les débats, et ce, grâce à l'ouverture du système politique de l'époque. Il faut donc attendre au milieu des années 80, alors que l'influence du Parlement et des partis politiques s'accroissait, pour que la question des politiques sociales ne soit à nouveau au centre de l'attention (Sukhumbhand, 1993, 883). Par conséquent, c'est la capacité institutionnelle qui semble avoir eu un impact important sur le développement de politiques sociales en Thaïlande. Cette capacité institutionnelle inclut celle des organisations religieuses et de la communauté de bonzes. En voie de devenir un pays nouvellement industrialisé, il semblerait que ce pays confirme l'hypothèse selon laquelle les États-providences seraient une étape obligée du développement des sociétés industrielles démocratiques (Donzelot, 1984, 181). Démocratie qui est vivement encouragée par certains groupes religieux comme la Santi Asoke, une des communautés à l'étude dans ce projet. Comme le soutien Somboon Suksamran, le rôle de la communauté de bonzes a changé selon la période historique, les exigences de la société et le contexte social (Suksamran, 1977, 11). Il en est de même pour sa participation au système de sécurité sociale au pays.

Cette recherche vise aussi à analyser les changements en cours dans le régime providentiel du pays, mais en mettant l'accent sur le rôle attribué par le gouvernement aux institutions bouddhistes dans la protection sociale et le comportement politique des organisations bouddhistes. Tel que mentionné auparavant, il apparaît alors que l'approche institutionnaliste, dans sa variante des choix rationnels, permet de rendre compte des changements sociopolitiques en cours dans ce pays. En effet, l'institutionnalisme utilise avant tout les institutions comme variable explicative principale et ces institutions sont parfois traitées en tant que variable dépendante ou indépendante. Dans cette recherche, les institutions religieuses deviennent la variable à expliquer, c'est-à-dire la variable

dépendante. Par exemple, l'institutionnalisme des choix rationnels (ICR) permet d'étudier l'impact des intérêts des acteurs sur le comportement des institutions et de tenir compte des contraintes des institutions sur le comportement des acteurs. Ainsi, l'institutionnalisme des choix rationnels nous apparaît comme étant l'approche la plus prometteuse pour expliquer la relation entre l'État et les organisations religieuses en Thaïlande. Néanmoins, l'utilisation de cette approche se limite à ce rapport entre institutions gouvernementales et organisations religieuses. En effet, l'objectif n'est pas d'expliquer le comportement de tous les acteurs à partir de la prémisse des choix rationnels. Les prémisses du modèle nous apparaissent comme étant trop simples pour rendre compte de la complexité multifactorielle de la réalité. À tout le moins, cette approche permet d'expliquer le comportement de certains acteurs à une période historique précise.

### 3.2.3.1 L'institutionnalisme des choix rationnels (ICR)

L'institutionnalisme des choix rationnels (ICR) relève de l'économie de l'organisation, qui elle-même s'inspire de l'importance des « droits de propriété, des rentes et des coûts de transaction opérationnels pour le développement et le fonctionnement des institutions » (Hall & Taylor, 1997, 477). Les théoriciens de cette école s'intéressent également aux comportements des coalitions selon les sociétés, aux développements historiques des institutions politiques et à l'intensité des conflits ethniques (Gill, 2001, 1998). Les institutions sont alors considérées comme « des paramètres de l'action établis par les acteurs. En termes méthodologiques, cela revient à vouloir déterminer comment les institutions influencent l'interaction entre acteurs, les choix disponibles pour chaque acteur et les avantages qu'en tirent les individus et les groupes (Weingast, 2002, 661) ».

Hall et Taylor identifient quatre points communément attribués à l'ICR : 1) les acteurs se comportent de façon utilitaire pour maximiser la satisfaction de leurs propres préférences; 2) la vie politique est perçue comme « une série de dilemmes d'actions collectives »; les institutions incitent les gens à adopter des comportements socialement (ou collectivement) acceptables; 3) le comportement d'un acteur n'est pas déterminé par des « forces historiques impersonnelles, mais par un calcul stratégique » qui est influencé par le comportement probable des autres acteurs. De plus, les institutions agissent sur



l'acteur en lui donnant de l'information et en réduisant l'incertitude; 4) on privilégie la déduction comme mode de raisonnement pour expliquer l'origine des institutions et pour classer les fonctions qu'elles remplissent aux yeux des acteurs influencés par ces institutions. Enfin, la survie des institutions est liée aux avantages qu'elles procurent aux acteurs. Quant à l'organisation des institutions, elle reflète le besoin de minimiser les coûts de transaction (Hall & Taylor, 1997, 480). L'ICR explique l'existence de l'institution par la valeur qu'elle acquiert aux yeux des acteurs qu'elle influence. On présuppose ainsi que les acteurs créent l'institution en vue d'établir cette valeur qui est définie par le gain tiré de la coopération.

L'ICR permet de comprendre les institutions religieuses en tant que variables importantes pour expliquer certains changements sociaux comme la façon dont les organisations religieuses influencent la formulation de politiques publiques en Asie. Pour l'ICR, le rôle des institutions et des intérêts doit être analysé conjointement. Le niveau d'analyse du modèle permet d'effectuer ce pont entre entités microcosmiques (individus) et macrocosmiques (États, institutions) puisque trois niveaux sont représentés, soit la personne, les institutions et le marché. Les individus sont perçus comme des personnes cherchant à maximiser leurs intérêts pour éviter les coûts. Dans cette perspective, une personne peut exercer une pression sur l'État ou sur d'autres institutions. Il est alors possible que de simples acteurs arrivent à modifier les comportements et les rapports entre deux institutions, comme le lien entre État-providence et institutions religieuses. Selon Merrien, les politiques des États-providence ne résultent pas purement et simplement de facteurs externes (ex : l'industrialisation, le rapport des classes, etc.). Elles ne découlent pas non plus de l'action totalement libre des acteurs sociaux (Merrien, 1997, 57). « Les institutions jouent un rôle essentiel, directement ou indirectement, dans l'invention et la mise en œuvre des politiques. Elles influencent de manière décisive la vie politique via des règles, des procédures, des systèmes de commandement qu'elles imposent aux acteurs sociaux » (Merrien, 1997, 56-57).

En résumé, la classification des modèles de couverture sociale présents en Asie selon trois approches, orientaliste, structuraliste et institutionnaliste amènent le constat suivant : il est possible d'étudier les politiques sociales des gouvernements thaïs en s'inspirant de grilles d'analyse propres aux États-providence. Néanmoins, il existe certaines difficultés à transposer certains modèles, de même que certains concepts, à l'Asie. L'une de ces difficultés relève du fait que les études sur les États-providence s'inspirent principalement de pays occidentaux, négligeant ainsi l'Asie. Une seconde



difficulté vient des caractéristiques propres aux pays étudiés. Par exemple, les pays occidentaux sont des États-providence depuis déjà un bon moment, contrairement aux États de l'Asie. Les héritages institutionnels et historiques des États apportent alors une difficulté de plus à la comparaison et à la transposition des théories et des modèles d'États-providence. Utiliser le terme régime providentiel, contrairement au terme État-providence, tel que suggéré par Gough et Wood, s'avère alors pertinent, compte tenu des difficultés mentionnées ci-dessus. Pour notre part, la thèse traite des activités philanthropiques des nouvelles organisations bouddhistes ainsi que de leurs contributions potentielles à l'émergence de politiques sociales.

Afin de saisir la pertinence de l'approche de Gough et Wood, il s'avère nécessaire de développer un peu plus sur ce constat des faiblesses des modèles d'États-providence. En réalité, il existe plusieurs modèles d'États-providence. À ce sujet, tel que brièvement discuté précédemment dans ce travail, il est possible de les regrouper par type de régime. En effet, l'ouvrage qui fait office d'autorité dans le domaine nous vient d'Esping-Andersen qui regroupe les États-providence en trois modèles, soit l'État-providence social-démocrate, l'État-providence corporatiste ou conservateur et finalement l'État-providence libéral (Esping-Andersen, 1999, 41-43).

Chacun des modèles d'Esping-Andersen présente des particularités et des inconvénients pour étudier le système de protection sociale en Thaïlande. Par exemple, l'État-providence libéral se préoccupe du rendement du marché et de la marchandisation où le droit est lié à la classe et au statut. En matière de protection sociale, l'État intervient comme dernière ressource. Il encourage le retour sur le marché le plus rapidement possible. Les États-Unis et le Canada s'apparentent à ce modèle. Ce dernier ne convient pas pour la Thaïlande puisque l'État n'a tout simplement pas les ressources financières pour intervenir, même en dernier recours. L'individu n'a pas la capacité de s'extraire du marché, tout en ayant un niveau de vie acceptable.

En deuxième lieu, il y a l'État-providence corporatiste. Celui-ci est « modelé par l'église et, par-là même, fortement liés à la préservation des valeurs familiales traditionnelles ». L'État n'intervient que lorsque « la famille a épuisé ses ressources ». Ce modèle promeut de fortes valeurs patriarcales (Esping-Andersen, 1990, 44). La qualité de la protection sociale, dans un État-providence corporatiste, dépend des contributions de l'individu qui ont été cumulées, au préalable, soit par l'entremise d'un fond ou d'une assurance. Dans cette logique, protection sociale et profession sont inséparables. Des trois

modèles d'État-providence, c'est celui qui s'apparente le plus au régime de la Thaïlande. Toutefois, dans un pays où près de 40% du PIB vient de Bangkok uniquement<sup>15</sup> et où l'on commence à peine à voir émerger une classe moyenne<sup>16</sup>, il est difficile d'appliquer la notion d'État-providence; définit comme un État qui corrige les injustices sociales résultant d'une économie de marché et qui fournit une protection sociale à ses citoyens (Esping-Andersen, 1999, 31-34). En d'autres mots, l'État n'est pas suffisamment impliqué dans le bien-être de ses citoyens pour être reconnu comme un État-providence.

En troisième lieu, il y a l'État-providence social-démocrate. Ce dernier regroupe habituellement un plus petit nombre de pays dans lesquels « le principe d'universalisme et de démarcation des droits sociaux s'étendent à la classe moyenne ». Ce régime social-démocrate a de grandes ambitions, celui d'encourager « une égalité des plus hauts standards et non une égalité des besoins minimaux » (Esping-Andersen, 1990, 42). La Suède peut être citée comme exemple. La Thaïlande est loin de ce modèle social-démocrate où les prestations sont universelles et profitent autant aux riches qu'aux pauvres. Néanmoins, si en apparence, il apparaît évident que la Thaïlande, pays en voie de développement, ne possède pas les moyens financiers pour se permettre un système de protection sociale universel, il faut souligner l'existence du système de santé national mis sur pied par l'ancien Premier ministre Thaksin. C'est un accès à un système santé de qualité pour tous les citoyens du royaume. Faut-il y voir une corrélation entre une industrialisation et une classe moyenne de plus en plus importante et l'adoption de cette politique? Peu probable, il existe en effet une autre hypothèse, celle du nouveau poids politique de la classe agricole dans la mise en place de gouvernement populiste, comme celui de Thaksin. Ce nouvel acteur laisse présager de nouvelles coalitions de classes possibles et surtout une population de plus en plus avide de protections sociales. Le poids des organisations religieuses est intéressant à étudier parce qu'il offre un lieu commun où se forment des coalitions et des réseaux entre divers classes sociales.

---

<sup>15</sup> Voir le document préparé en 2005 par Michael Lindfield pour la Banque asiatique de développement : <http://www.adb.org/Documents/Events/2005/Managing-Urban-Growth/presentation-lindfield%20.pdf>

<sup>16</sup> Voir à ce sujet l'ouvrage de Girling, *Interpreting Development : Capitalism, Democracy, and the Middle Class in Thailand*, 1996.

### 3.3 Bouddhisme socialement engagé : organisations bouddhistes comme acteur politique

Pour l'ICR, les institutions agissent sur les calculs stratégiques des individus mais aussi sur leurs préférences. Dans cette optique, il est possible d'imaginer que les organisations adoptent de nouvelles pratiques stratégiques pour renforcer leur légitimité sociale auprès du gouvernement (Gill, 1998). D'un autre côté, il est également probable qu'une instrumentalisation du religieux par le gouvernement soit en réalité une mesure stratégique pour renforcer la légitimité de ses actions. En Thaïlande, les dirigeants sont des bouddhistes laïques mais l'État a le devoir de protéger les institutions bouddhiques qui font parties du patrimoine culturel national (Seizelet, 2001, 8). Du côté du Parlement, les institutions gouvernementales thaïes continuent de faire appel au *sangha* afin qu'il participe à leurs programmes sociaux mais aussi pour qu'il lutte contre la pauvreté urbaine et rurale. Par exemple, le gouvernement utilise toujours le réseau des temples pour offrir une éducation et disposer d'un moyen de surveillance dans les régions éloignées. De plus, le département des Affaires religieuses est sous le contrôle du ministère de la Culture. Il y a donc clairement une instrumentalisation et une centralisation du religieux par le gouvernement. Voilà pourquoi nous ferons appel aux documents traitant du bouddhisme engagé afin de comprendre davantage la politisation des organisations religieuses. On observe depuis peu une augmentation de la documentation traitant du bouddhisme theravada<sup>17</sup>, bien qu'elle s'avère toujours limitée (Queen, Prebish & Keown, 2003; Queen, 2000; Trevor, 1999; Queen & King, 1996). En effet, les études se sont concentrées principalement sur le bouddhisme mahayana afin d'expliquer ce nouveau phénomène (Jones, 2003; Brazier, 2001). Quelques exceptions peuvent être citées pour la Thaïlande, comme celle de la communauté de Buddhadasa Bhikku (Swearer, 1995; Buddhadasa, 1986) et celle du laïque Sulak Sivaraksa (Sulak, 2004; Swearer, 1995).

#### 3.3.1 Les origines du Bouddhisme engagé

D'où provient cette expression du « bouddhisme engagé »? Il semblerait qu'il n'y ait pas de consensus sur l'origine et la raison pour laquelle le terme a été adopté.

<sup>17</sup> Doctrine des écritures en pali qui s'est répandue au Sri Lanka et en Asie du sud-est, dont la Thaïlande. Il faut la différencier de l'école du bouddhisme mahayana. Ce dernier est également appelé « Grand Véhicule ». C'est la forme du bouddhisme qui s'est développée tardivement, actuellement pratiquée surtout en Chine, au Japon, en Corée et au Tibet (bouddhisme vajrayana).

Toutefois, on sait qu'il est apparu dans la littérature autour des années 60 et qu'il représente aujourd'hui un nouveau mouvement qui suscite l'intérêt d'universitaires de différents milieux comme l'anthropologie, la politique, la sociologie et la théologie. Assurément, l'avantage d'étudier un nouveau mouvement intellectuel est précisément cet aspect de nouveauté. Cette situation est une occasion pour les intellectuels désirant contribuer à l'avancement des connaissances. La revue des documents scientifiques s'effectue ainsi plus rapidement. Par contre, l'aspect « nouveauté » entraîne des difficultés d'un autre ordre; celui de trouver des ouvrages de références sur le sujet. En plus, la faible quantité de travaux disponibles démontre le besoin qu'il y a de formuler des ouvrages théoriques sur le sujet, surtout lorsque vient le temps d'étudier une région où domine le bouddhisme theravada (Suksamran 1982; Suksamran, 1993).

### 3.3.1.1 Tradition vs modernisation

Sur la question de l'origine, l'un des consensus est que l'émergence du bouddhisme engagé en Asie est attribuable à un processus de modernisation. Modernisation est définie ici comme étant le progrès scientifique et la bureaucratisation de plus en plus spécialisée (Gill, 2001, 117). En ce sens, dans le livre *Action Dharma*, les études présentées demeurent descriptives (Queen, Prebish, Keown, 2003, 1). L'objectif du livre est de démontrer que le bouddhisme socialement engagé doit prendre sa source dans l'éthique et la morale pour encourager l'action sociale (Queen, Prebish, Keown, 2003, 1). Il s'agit de présenter le bouddhisme engagé comme étant une nouvelle forme de bouddhisme. La question centrale de l'ouvrage est de savoir si le bouddhisme socialement engagé est véritablement un mouvement bouddhiste ou non. Livre en quatre temps où l'on décrit 1) la rupture avec l'ancien bouddhisme, 2) les mouvements bouddhistes engagés en Asie, 3) le mouvement dans l'Ouest et finalement 4) la dernière partie où il y est question de critiquer le mouvement en soi. Seule cette dernière partie offre un cadre d'analyse plus objectif sur le sujet. C'est le cas dans le texte de Yarnall, qui propose deux approches, soit celles des Modernistes et des Traditionalistes. D'un côté, il y a les adeptes du « nouveau visage du bouddhisme ». Ce nouveau mouvement serait en rupture avec une tradition passée. D'un autre côté, il y a les Traditionalistes pour qui ce nouveau mouvement est en continuité avec un passé traditionnel du bouddhisme (Queen, Prebish, Keown, 2003, 286). Néanmoins, définir ce qu'ils entendent par passé

traditionnel serait souhaitable. Dans cette perspective, la politisation des institutions bouddhistes et leur engagement social en Asie sont attribuables à plusieurs éléments, comme le charisme de « leaders » religieux (Huang, 2003; Queen & King, 1996), les droits civils (Schwartz, 1999), les droits de la personne (Jeffreys, 2003), le colonialisme (Harris, 1999), l'autoritarisme (Harris, 1999) et la notion de l'universalité dans le bouddhisme (Hershock, 2006).

Selon cette vision dichotomique du monde entre tradition et modernité, le bouddhisme engagé se présente, en quelque sorte, comme une solution aux problèmes occasionnés par la modernité. Afin de répondre à ces problèmes issus de la modernité, le bouddhisme a réagi et s'est adapté aux nouveaux enjeux sociaux et politiques des communautés. D'après cet argument, la politisation des organisations s'explique également en partie grâce à cette rencontre entre les traditionalistes et les modernistes (Yarnall, 2003). Cette rencontre a donné un espace politique où il est maintenant possible de débattre sur des questions touchant aux droits de la personne, à l'environnement, à l'avortement, à l'euthanasie et à l'économie de marché. Ce sont tous des sujets d'actualité qui représente un défi pour le bouddhisme, mais qui en un sens lui donnent un nouveau visage (Keown, 2001).

Quel est le véritable visage du bouddhisme engagé, se demande Ken Jones? Ce sont des individus et des sociétés qui prennent conscience de leur liberté (Jones, 2003, 241).<sup>18</sup> Ceux-ci sont alors en mesure de comprendre l'origine de leurs souffrances qui est liée à l'illusion de l'être et de l'avoir. Cette illusion est encouragée par un mode de consommation des sociétés modernes capitalistes (Jones, 2003, 82). Dans le même ordre d'idée, David Loy condamne l'avidité des institutions qui profitent de la globalisation du capitalisme et du développement économique des sociétés (Loy, 40, 2003). Néanmoins, il y a une prise de conscience qui s'opère autant chez les organisations non gouvernementales locales que chez les organisations internationales. Ces organisations contribuent à ce que Jones appelle « une culture radicale d'éveil », dont la source serait la tradition bouddhiste. Cette tradition se résume par la compassion en action (Jones, 2003,

---

<sup>18</sup> Ce visage se résume par la voie du bodhisattva. Ce dernier se définit généralement comme une personne qui tend et qui aspire à l'état d'éveil (de "bouddhité") et qui ne l'a pas encore atteint. Néanmoins, dans le bouddhisme mahayana, les bodhisattvas peuvent représenter des pratiquants qui ont déjà trouvé l'éveil. En ce sens, il est possible d'être déjà éveillé et de vivre dans ce monde. Les bodhisattvas auraient ainsi accumulés suffisamment de mérites pour faire profiter autrui. Ils se consacrent donc au salut de tous les êtres (Faure, 1996, 36-40). Un bodhisattva est alors interprété comme étant un être qui recule sa propre atteinte du nirvana pour aider les autres à atteindre ce niveau. Pour Jones, le bodhisattva devient l'activiste idéal, militant pour le bien des autres et pour le sien également (Jones, 2003, 178).

240-241). Ainsi, la politisation des organisations bouddhistes devient un phénomène d'actualité. Cette politisation se répertorie en trois types d'engagement différents, ceux qui militent pour des modèles de société alternative, ceux qui s'engagent à offrir de l'aide, des services ainsi qu'une protection sociale et finalement ceux qui prônent un activisme social radical (Yarnall, 2003, 320-321). Ces trois positions sont partagées entre les défenseurs d'une ligne dure et d'une ligne souple. C'est une définition de l'engagement qui ne fait pas consensus, mais elle a le double mérite de sortir du discours théologique et de tenter d'énumérer les domaines d'intérêts des organisations bouddhistes.

Cette politisation soulève la question de l'origine du mouvement. Le bouddhisme engagé aurait émergé pendant des périodes de guerre civile, d'invasion et de gouvernement tyrannique (Queen, Prebish, Keown, 2003, 198-200). En ce sens, Keyes soutient que la modernité n'entraîne pas une sécularisation. En réalité, les religions émergent en tant que force sociale en Asie où la tradition cohabite avec le processus de modernisation (Keyes, 1994, 65). Ce constat rappelle l'hypothèse selon laquelle la religion est une forme de capital social et que certaines organisations religieuses peuvent ainsi exiger des réformes sociales (Candland, 2000, 355-375). Candland cite d'ailleurs le cas du bouddhisme thaï qui aurait participé à légitimer des politiques de développement et de coercition de l'État à plusieurs reprises (Candland, 2000, 355-375). Le *sangha* devient alors un instrument de promotion pour les politiques sociales, les politiques publiques, l'éducation, la communauté, le développement social, le capital social, etc. Ainsi, on apprend que le bouddhisme a longtemps servi les gouvernements pour promouvoir l'intégration nationale et la mise en place de communauté imaginaire (Barmé, 1993, 29; Anderson, 1991, 171; Vella, 1978, 216; Jackson, 1989). De plus, l'institutionnalisation du bouddhisme par le gouvernement a permis à ce dernier de parvenir à des fins politiques qui lui auraient été difficiles autrement (Keyes, 1971). D'après ces informations, pour comprendre les enjeux politiques en cours en Thaïlande, il s'avère nécessaire de mettre à jour le lien unissant la politique et la religion.



### 3.3.2 Bouddhisme engagé et Mondialisation

La mondialisation aurait également son rôle à jouer dans la création d'un tel mouvement, puisqu'elle encouragerait l'avènement d'une culture hybride et universelle (Queen, Prebish, Keown, 2003, 13). On croit que les idées circulent dorénavant plus facilement à travers les frontières étatiques grâce à de nouveaux supports technologiques, comme Internet. Les médias ont aussi leur part de responsabilité (télévision, radio, journaux). Certains auteurs, comme David Brazier, affirment que la mondialisation a provoqué un renouveau du bouddhisme en encourageant un réel engagement dans la société. D'après cet auteur, l'illumination ne peut se produire que par une transcendance de notre culture, de notre caste ou encore de notre classe sociale. La notion de citoyen du monde est alors soutenue (Brazier, 2001). Bien entendu, cette idée homogénéisante de la mondialisation<sup>19</sup> et du bouddhisme engagé est largement débattue. Ainsi, le bouddhisme engagé n'aurait émergé que par la présence de divergences d'opinion à l'intérieur même de la communauté bouddhiste et non par une représentation commune du bouddhisme (King, 1994).

### 3.3.3 Bouddhisme engagé et protection de l'environnement

L'écologisme, ce mouvement social dénonçant le pillage des ressources naturelles, n'a pas manqué de marquer aussi le bouddhisme engagé. L'écologisme serait en réalité un mouvement qui a vu le jour d'après les valeurs et les idées véhiculées par la mondialisation. Nicola Tannenbaum illustre ce nouveau phénomène en citant à titre d'exemple le cas de l'ordination des arbres comme une forme de lutte contre la déforestation et la coupe abusive en cours dans le Nord de la Thaïlande. Pour comprendre ce nouveau phénomène, Stephanie Kaza récupère le terme d'éco-karma<sup>20</sup> mis de l'avant par Kenneth Kraft (Kaza, 1999, 86). Ce terme définit la responsabilité karmique des individus selon leur complicité à la prolifération nucléaire et à la contamination de l'environnement (Chappell, 1999, 244). Le bouddhisme écologique possède en soi une nomenclature bien précise comme les écosattvas, ces êtres qui se dédient à la restauration

<sup>19</sup> Sur cette idée selon laquelle la mondialisation ne serait pas homogénéisante, voir le texte de Badie et Smouts : *Le retournement du monde* (Badie & Smouts, 1999, 11-18).

<sup>20</sup> Voir : *Dharma Rain : Sources of Buddhist Environmentalism* édité par Stephanie Kaza et Kenneth Kraft ainsi que le livre intitulé *Buddhism and Ecology : The Interconnection of Dharma and Deeds* édité par Mary E. Tucker et Duncan R. Williams.



de l'écosystème. C'est un terme qui s'inspire de la notion de bodhisattva, décrit précédemment dans ce travail, mais qui appartient au néo-bouddhisme (Chappell, 1999, 244). Il est propre au bouddhisme occidental, bien qu'appliqué subséquemment à des orientations bouddhistes plus traditionnelles. Une thématique récurrente dans cette documentation est celui de l'éthique bouddhiste comme source de changements. Cette documentation présente l'importance de démontrer comment l'humain et son environnement vivent en interdépendance. La survie de l'un dépend alors de la survie de l'autre (Jones, 2003, 170-172). En ce sens, certains moines militent à la fois contre la déforestation et pour la préservation de la nature. En effet, la forêt est un lieu privilégié pour la méditation dans le bouddhisme (Swearer, 1999; Simsaon, 1999). L'accumulation de mérites de l'individu devient alors intimement lié à la protection de l'environnement. La sécurité sociale est ainsi perçue comme la défense et la protection de l'environnement. On croit que l'environnement est directement lié à la qualité de vie et la santé des personnes. Cette approche plus récente a trouvé des adeptes dans deux de nos organisations, soit celles de la Santi Asoke et de la communauté des *bhikkhunis*.

Ce mouvement régional bénéficie d'un soutien qui dépasse les frontières étatiques. Ainsi, la mondialisation favorise l'insertion de lutte régionale à un réseau et à des structures de protestation mondiale. L'impact n'est plus à un niveau local mais bien international. Pour les organisations bouddhistes, c'est une nouvelle façon de faire entendre leur point de vue, ce qui était inimaginable auparavant. C'est l'autonomie politique, religieuse et économique de ces organisations qui est redéfinie (Tannenbaum, 2000, 109-127). L'idéologie revendiquée par l'activisme du bouddhisme engagé serait une réponse au succès croissant du système capitaliste mondial.

### 3.3.4 Bouddhisme engagé et partis politiques

Un des éléments touchant la politisation des organisations bouddhistes est celui de la formation de partis politiques religieux. Le parti Komeito au Japon serait un bon exemple, mais il existe des cas au Sri Lanka et en Thaïlande, avec le parti Palang Dharma et celui du nouveau parti musulman en Thaïlande<sup>21</sup>. Loin de faire l'unanimité, l'existence

<sup>21</sup> Voir l'article intitulé *New Party 'Is No TRT Nominee'* (Nation, 2 juillet 2006). Il y est question notamment du Thai Peace Party, soit le parti politique musulman. Voir aussi l'article intitulé *Unhappy Buddhist* (Nation, 25 mai 2006). Le Thai Peace Party a été formé en 2006. Les tensions religieuses se sont multipliées depuis le Coup de septembre 2006. Cette tension s'est traduite par

même de ces partis politiques est largement critiquée par le *sangha*. Hiroshi Aruga et Hiroko Kawanami attestent pourtant que la légitimité d'un parti politique comme le Komeito, ou le « Nouveau Komeito »<sup>22</sup>, est incontestable d'un point de vue politique. Par exemple, ce parti religieux est toujours une force politique majeure au Japon. En effet, il remporte 34 sièges aux élections de 2003 et devient l'un des principaux alliés du Parti libéral démocrate (PLD), le plus grand parti politique du Japon. Le PLD a été contraint de former une alliance avec le Komeito pour diriger le pays, puisqu'en 2003 il n'avait pas réussi à obtenir une majorité à ces élections. Pour le Komeito, son objectif a été de dissocier le politique du religieux (Aruga, 2000, 97-127; Kawanami, 1999, 113-114). Il reste à savoir si cette intention est réaliste, puisqu'à la base du parti subsiste une idéologie religieuse. Métraux assure que les partisans de la Soka Gakkai<sup>23</sup> ont cru que ce parti religieux pourrait délivrer le Japon de sa corruption politique en proposant des réformes aux systèmes d'élection (Métraux, 1994, 39). C'était également l'objectif du parti Palang Dharma en Thaïlande (Vatikiotis, 1997, 29).

### 3.3.5 Bouddhisme engagé : mouvement homogène?

Si au départ ce mouvement s'inscrit contre un libéralisme économique, le bouddhisme engagé est loin d'être un mouvement homogène. Il existe une variété de mesures et d'actions qui sont parfois en contradiction les unes avec les autres. Par exemple, des mouvements comme Santi Asoke et Dhammakaya, deux des communautés à l'étude dans ce travail, proposent une nouvelle vision de la société et une réinterprétation de ce que devrait être la société bouddhiste. Si l'une prône un retour aux sources, l'autre s'avère plus avant-gardiste et plus libérale. Taylor prétend que ces nouveaux mouvements sont une conséquence de changements rapides du milieu macro-social. Ils reflètent parfois les aspirations de la classe moyenne ou de la bourgeoisie en quête de pouvoir (Taylor, 1990, 135-154). Les conclusions de Suwanna Satha-Anand abondent dans ce sens, puisqu'elle accuse les changements économiques et le conservatisme du *sangha* en Thaïlande d'être responsable de la création de ces nouveaux mouvements (Satha-Anand, 1990, 395-408). Dans le même ordre d'idée, dans son livre

---

la proposition récente de faire du bouddhisme la religion d'État. Voir à ce sujet l'article *Buddhist Nationalism and Social Strife* (Bangkok Post, le 7 avril 2007).

<sup>22</sup> Le Komeito devient le « Nouveau Komeito » en 1998 à la suite d'une fusion avec le Parti de la nouvelle paix.

<sup>23</sup> Mouvement religieux qui a fondé le Komeito.

*Socially Engaged Buddhism for the New Millennium*, Nichols prétend que les caractéristiques du bouddhisme qui lui ont permis de survivre sont précisément cette capacité d'être une religion à la fois statique et dynamique.<sup>24</sup> Il est dynamique parce que les objectifs du bouddhisme engagé sont d'acquérir de nouvelles connaissances et de nouvelles interprétations. Il est statique parce qu'il n'y a aucun besoin d'ajouter une cinquième noble vérité aux quatre traditionnellement citées dans le Tipitaka<sup>25</sup>. Toutefois, si la tradition constitue une part importante du bouddhisme, les enseignements du bouddha deviennent dynamiques lorsqu'ils sont adaptés à la réalité des sociétés modernes : économie mondiale, société industrialisée, éthique sociale, consummateurisme, féminisme, nationalisme, etc. (Nichols, 1999).

La documentation sur le bouddhisme socialement engagé laisse entrevoir trois tendances pour étudier ce mouvement. La première conçoit ce mouvement comme étant la solution idéale aux problèmes sociaux. Ce premier groupe est ce que l'on pourrait appeler les tenants de la ligne dure du bouddhisme engagé ou les « hard-liners »<sup>26</sup> (Jones, 2003, 39; Loy, 2003, 195-198). Ce groupe inclut les acteurs pragmatiques ou les « doers » (Sivaraksa, 1992, 102-116). Il est formé de militants, de fondateurs d'organisations bouddhistes ou de communautés bouddhistes socialement engagées.<sup>27</sup> Ce premier groupe tient un discours radical et prend des actions d'inclusion ou d'exclusion qui reflètent des positionnements idéologiques extrêmes. Par exemple, il justifie l'inclusion en s'inspirant du concept d'interdépendance dans le bouddhisme. Ainsi, tous les discours et les actions bouddhistes deviennent socialement engagés (Jones, 2003, XV-XVII). D'un autre côté, ces actions peuvent devenir exclusives en prétendant qu'il existe une différence idéologique inconciliable entre spiritualité et activisme.

Le second groupe diffère du premier dans la mesure où ils sont des tenants d'une ligne souple ou des « soft-liners » (King & Queen, 1996, 435). On ne cherche pas isoler

<sup>24</sup> Notons que le statisme et le dynamisme ne sont pas des traits attribuables uniquement au bouddhisme, mais plutôt des caractéristiques propres aux religions.

<sup>25</sup> *Tripitaka* (sanskrit) / *Tipitaka* (pali) sont les trois corbeilles rassemblant l'ensemble des écrits composant le canon pali, dont les textes fondateurs du bouddhisme theravada. Ces corbeilles sont le *Vinaya-pitaka*, le *Sutta-pitaka* et finalement l'*Abidhamma-pitaka*.

<sup>26</sup> Cette terminologie s'inspire de l'introduction du livre *Action Dharma* où Christopher Queen reprend la terminologie de Ken Jones des « soft-enders » et des « hard-enders » (Queen, 2003, 21). Ces deux groupes diffèrent dans leur façon de militer. Les « soft-enders » sont des militants modérés qui prônent l'action individuelle. Cette action créera une société pacifique. Les « hard-enders » sont engagés discrètement, ou de façon agressive, à influencer les politiques publiques et à établir de nouvelles formes d'institutions (Queen, 2003, 21).

<sup>27</sup> Les exemples sont nombreux : Phra Bodhirak (Santi Asoke), Daisaku Ikeda (Soka Gakkai), B.R. Ambedkar (Dalit Buddhist Movement/TBMSG), Sulak Sivaraksa (sathirakoses-Nagapradeepa Foundation), etc.

les tendances à l'intérieur du mouvement. Par exemple, il est possible d'établir une différence entre d'un côté les services sociaux qui ont toujours été au cœur de l'action sociale du bouddhisme et de l'autre l'activisme politique qui est au cœur du bouddhisme socialement engagé (Queen, 2003, 22). Il est possible de contraster sans recourir à un discours d'exclusion ou d'inclusion. Ces derniers perçoivent le bouddhisme comme un vecteur ayant la capacité de rassembler divers intérêts dont l'objectif est l'impact sur la conscience et l'action sociales. Il n'y a pas idéalisation du mouvement, mais une reconnaissance de sa force mobilisatrice. Le bouddhisme devient ainsi un véhicule pour défendre des intérêts divers. Certains « doers » plus modérés appartiennent à ce groupe également.<sup>28</sup>

En dernier lieu, le troisième groupe, comme les deux précédents, est formé de chercheurs de divers horizons : science politique (Laliberté, 2004), histoire (Stuart-Fox, 1999), anthropologie (Darlington, 2003), philosophie (Yarnall, 2003), etc. Toutefois, il se distingue des deux autres par ses objectifs. Il voit le mouvement comme un phénomène social et désire l'analyser comme un objet d'étude. Les organisations religieuses sont alors étudiées et comprises comme des acteurs sociaux participant au système politique, que ce soit en soutenant un statu quo ou en militant pour une cause précise (Ambuel, 2006, 106; Laliberté, 2006, 76-77). Il n'existe aucune attitude partisane à l'égard du mouvement du bouddhisme socialement engagé. Ce groupe se contente d'observer et d'analyser. Il critique les prémisses des deux autres groupes citées ci-dessus. De plus, il ne présente pas la politisation des organisations religieuses comme une panacée. Au contraire, cette politisation n'est pas un idéal à atteindre, mais plutôt un phénomène social à étudier. On cherche ainsi à éviter une explication théologique au profit d'une explication sociopolitique. Il ne s'agit pas d'une explication religieuse du politique, mais plutôt une explication politique du religieux. Le comportement des organisations bouddhistes est ainsi mis en relation avec d'autres variables. On ne prétend pas connaître la solution aux problèmes de la société, mais on offre plutôt des recommandations ou des observations qui ne sont pas théologiques à des phénomènes particuliers (Swearer, 1995, 159-161; Harris, 1999, 19; Jackson, 2003, 91).

---

<sup>28</sup> Les exemples des « doers » modérés sont nombreux : Dalai Lama, Thich Nhat Hanh (Le Village des Pruniers), Maha Ghosananda (International Network of Engaged Buddhist), Cheng Yen (Tzu Chi), Hsing Yun (Fo Guang Shan), Bhikkhuni Dhammananda (Wat Songdhammakalyani / Sakyadhita)

### 3.4 Conclusion

En somme, le bouddhisme engagé est un mouvement qui regroupe des intérêts fort divers. Il s'agit d'un processus complexe qui représente les prises de position des organisations bouddhistes, politiques ou non. Ce nouveau mouvement veut que les organisations bouddhistes soient des représentants des couches défavorisées de la société (Queen & Prebish & Keown, 2003; Sivaraksa, 2002; Kaza & Kraft, 2000; Queen & King, 1996). Mais est-ce vraiment le cas? Ce point n'a pas été confirmé à la suite de nos observations. Ce mouvement regroupe des personnes de tous les horizons sociaux. Une critique à apporter aux documents consultés est, entre autres, l'absence d'une définition fonctionnelle de ce mouvement. Les définitions proposées restent vagues et deviennent trop inclusives. De plus, il n'y a aucune raison pour laquelle la littérature devrait se concentrer surtout sur le bouddhisme mahayana. Il existe une multitude d'exemples d'organisations bouddhistes theravadiques socialement engagées en Thaïlande, au Cambodge, au Sri Lanka, au Laos et au Myanmar (Harris, 1999).

Cette recherche va tenter de mettre l'accent sur le comportement politique de certaines institutions religieuses en Thaïlande, sans toutefois présenter le bouddhisme engagé comme une nouvelle panacée. Nous ne cherchons pas uniquement à comprendre l'instrumentalisation du religieux par la politique, mais également l'instrumentalisation du politique par le religieux en Thaïlande. Il semble que ce soit difficile de dissocier les deux pour représenter la réalité sociopolitique en cours dans ce pays. En effet, les comportements des organisations religieuses peuvent être influencés par la politique. Ainsi, les organisations religieuses et la politique sont deux variables qui peuvent s'influencer mutuellement et prendre respectivement un rôle de variable dépendante. Si en apparence, le traditionnel lien symbiotique entre le religieux et le politique semble avoir été ébranlé par une industrialisation de plus en plus importante, un système démocratique, une économie de marché et une progressive sécularisation des institutions politiques, la réalité confirme pourtant toujours cette relation symbiotique.

Actuellement, la Thaïlande s'est munie d'un régime providentiel où le secteur informel joue un rôle important dans le bien-être de ses citoyens. Dans ce secteur informel, il est important de tenir compte du comportement des organisations religieuses qui ont un impact sur la formulation des politiques sociales dans un pays en voie de développement. En tenant compte de cette réalité, cette étude détermine si ce modèle de partage des responsabilités est viable à long terme. Par exemple, est-ce qu'il y a lieu de se

questionner sur la qualité des services sociaux offerts par les ONG religieuses<sup>29</sup>. Est-ce que les ONG religieuses sont en mesure d'offrir des meilleurs services sociaux que l'État, comme c'est le cas dans d'autres pays en voie de développement (Dehn, Ritva & Svensson, 2003, 16)? La participation des ONG bouddhistes risque-t-elle d'entraîner une perte d'emploi des fonctionnaires au nom de l'égalité et du concept de citoyenneté? Afin de répondre à ces questions, une connaissance plus approfondie du lien entre religion et politique en Thaïlande est requise. Pour y arriver, notre recherche propose d'étudier le comportement de 3 communautés religieuses, dont la Fondation Dhammakaya, qui est l'objet du prochain chapitre.

---

<sup>29</sup> Il n'existe toujours pas de pourcentage officiel sur la contribution des organisations religieuses au système de protection social. Certaines sources plus officielles font état de plus de 30% alors que d'autres, plus généreuses, soutiennent que c'est plus de 60%. Ces données vont varier selon les districts et les provinces.

## CHAPITRE IV

### LA FONDATION DHAMMAKAYA

La Fondation Dhammakaya illustre la façon dont les organisations religieuses parviennent à faire la promotion de leurs intérêts sur la scène politique en Thaïlande. Cette organisation est devenue l'un des nouveaux groupes religieux à connaître la plus forte croissance dans ce pays. Elle est également perçue comme l'un des groupes religieux les plus radicaux à l'intérieur du *sangha*.<sup>1</sup> Depuis sa création, elle a obtenu le soutien des membres de la monarchie, de la classe politique, de la classe moyenne et du milieu des affaires. Ce succès s'explique en partie par le nouveau comportement de l'État vis-à-vis des organisations religieuses, et par le processus de démocratisation qui a été accentué par le gouvernement Thaksin (2001-2006). L'objectif du chapitre est de comprendre « l'activisme du bien-être »<sup>2</sup> tel que mis de l'avant par la Dhammakaya, et

---

<sup>1</sup> Pour plusieurs membres importants du *sangha* et de l'élite politique, la Fondation Dhammakaya fait actuellement partie du *sangha*. Cette position est controversée puisqu'il existe des divergences irréconciliables entre l'establishment bouddhiste et l'organisation sur des points touchant l'interprétation de la doctrine, notamment celui du nirvana. En plus, il a été question de mettre un terme à la collaboration avec le *sangha* à quelques reprises, spécifiquement pour des raisons de corruption et de fausses allégations. La Fondation Dhammakaya accumule en effet les controverses, que ce soit du point de vue de la pratique, de la doctrine, de leur méthode de financement ou de leurs fréquentations. Elle fait d'ailleurs toujours l'objet d'évaluation de la part du *sangha*, même si ce dernier n'a pas intérêt à excommunier la Fondation. Pourtant, inversement, le clergé bouddhiste accumule les scandales et pourtant la volonté de la Dhammakaya de joindre le *sangha* ne s'est pas essoufflée, bien au contraire.

<sup>2</sup> Le terme « activisme du bien-être » est une traduction du terme anglais « welfare activism ». L'activisme du bien-être est une stratégie du recours à l'action politique des acteurs par une référence au bien-être (Williams, 1999, 668). En ce qui concerne la Thaïlande, nous croyons que cet activisme vise à contrecarrer les effets négatifs d'une économie de marché. Un des effets de cette économie est la compétition et l'intrusion dans les champs de compétence des acteurs concernés. Cette forme d'activisme est une stratégie utilisée autant par des acteurs politiques que religieux.



ce, à travers son idéologie religieuse, ses projets philanthropiques et ses liens avec l'État. Pourquoi la Dhammakaya est-elle plus activiste que ses rivales? Est-ce causé par ses liens plus étroits avec le *sangha*? Le chapitre avance que la récente ouverture de l'État dans le domaine religieux est responsable de cet activisme du bien-être. Bien que ce dernier ait été promu par toutes les organisations religieuses à l'étude dans ce travail, la Dhammakaya se démarque de la Santi Asoke et de la communauté de bhikkhunis par son lien étroit avec le *sangha*, mais aussi par ses nombreux projets.

Avec une libéralisation politique et un processus de démocratisation entamés depuis les années 70, le Parlement s'est détaché progressivement des affaires religieuses dont il partageait la responsabilité avec le roi Bhumibol (Gabaude, 2001, 155). Dans ce contexte de compétition, la Dhammakaya s'est démarquée par son intention de coopérer avec les nouvelles élites politiques et le *sangha*. Ceci a eu pour effet d'encourager la prolifération de groupes religieux situés en marge du *sangha* (Jackson, 2003, 79-91). Nous allons expliquer le lien entre le *sangha* et l'activisme du Dhammakaya d'après six points, c'est-à-dire 1) le contexte sociopolitique, 2) les objectifs de l'organisation, 3) sa structure, 4) ses services offerts à la population, 5) ses relations aux politiques de l'État et 6) les controverses. L'objectif de ce chapitre est alors de comprendre la politisation de cette organisation religieuse à travers son idéologie et son comportement.

Nous proposons ainsi d'étudier la contribution de la Fondation Dhammakaya au système de protection sociale par une analyse de sa doctrine religieuse et par un examen de ses projets d'aide à la population. Du point de vue religieux, l'organisation s'efforce de mettre en place une doctrine axée sur un bouddhisme de l'accumulation des richesses et sur un système de mérite axé sur la consommation. Cette situation soulève les questions suivantes : est-ce que dans un pays en voie de développement comme la Thaïlande, la mise en œuvre des politiques sociales passe par la collaboration d'organisations religieuses? Si tel est le cas, quelle forme prend cette collaboration entre l'État et les organisations religieuses comme la Dhammakaya?

#### 4.1 Contextes sociopolitiques

L'émergence de la Dhammakaya remonte aux débuts des années 70. Elle porte dès lors le nom de Wat Phra Dhammakaya et se situe à Pathum Thani. On ne peut la

dissocier du Wat Luang Phaw Sot Dhammakayaram<sup>3</sup> qui est, quant à lui, inauguré en 1991 à Rajburi. Ce dernier est connu comme étant l'Institut de méditation bouddhiste Dhammakaya. Il est associé à la World Buddhist University (WBU)<sup>4</sup>. C'est ainsi qu'en 1971 le groupe de Kun Yai Chan aménage sur le site où se trouve aujourd'hui la Fondation Dhammakaya. Cette dernière ouvre officiellement en 1977 avec à sa tête le moine Dhammachayo. On crée aussi, au même moment, la Fondation des laïques de la Dhammakaya. À plus d'un titre, les années 70 seront marquantes dans le domaine du politique et du religieux. En effet, pour la première fois de son histoire, des moines, des étudiants et des ouvriers syndiqués descendront dans la rue pour manifester contre l'habituelle prise du pouvoir par les militaires via leurs coups d'État (Goss et Burch, 2001, 978; Mackenzie, 2007, 25).<sup>5</sup> L'idée des moines, comme étant soumis à la classe politique, est alors remise en question (Haynes, 1998, 197).

La classe moyenne manifeste son mécontentement vis-à-vis de l'élite politique et de leur manipulation de la religion comme source de légitimité (Fuengfusakul, 1993, 153). Cette nouvelle classe moyenne est alors composée d'étudiants, d'entrepreneurs et d'ouvriers syndiqués<sup>6</sup>. Elle se réfère aussi à tous les employés urbains<sup>7</sup>, les professionnels

<sup>3</sup> [www.concentration.org](http://www.concentration.org) ou <http://en.Dhammakaya.org>

<sup>4</sup> L'université ne relève pas exclusivement de la Dhammakaya, puisqu'elle est créée en 1998 par une résolution du World Fellowship of Buddhists (WFB). On s'inspire alors de la United Nations University (<http://www.unu.edu>). La WBU est basée à Bangkok. Les objectifs de cette université sont : « 1) To serve as Co-ordinating Centre to exchange academic works, research and development and related information at regional and international levels; 2) To develop and promote the science of Buddhist education to be more universally accessible; 3) To offer alternatives for educational system aiming to perfect development of human being and society together with creation of a civilized world in accordance with law of nature; 4) To involve Buddhism in solving regional and global crises; 5) To provide and facilitate Buddhist academic services to the World Fellowship of Buddhist, its members and organizations working for the same ends » (<http://www.wb-university.org>). Il est à souligner également que la Dhammakaya a sa propre université. Elle se nomme la Dhammakaya Open University (DOU) et elle est située en Californie (<http://www.dou.us>).

<sup>5</sup> Le coup d'État de 2006 était le 23<sup>ième</sup> depuis 1932. La moyenne est donc d'un coup d'État ou de tentative de putsch tous les trois ans.

<sup>6</sup> Le terme nouveau riche est employé par Englehart et Ockey (Englehart, 2003, 255-56; Ockey, 1997 230-250). Englehart rappelle que la définition d'une classe moyenne reste un défi de taille. Par exemple, est-ce que les propriétaires d'entreprises et les riches fermiers peuvent être considérés comme la classe moyenne? Paribatra donne une description de la classe moyenne qui est éclairante : « La classe moyenne est présentée comme n'étant pas confinée exclusivement à Bangkok. On la décrit comme se chiffrant autour de 178 000 dans les années 60. Elle atteindra les 284 000 dans les années 70 pour ensuite s'élever à plus de 1 800 000 en 1986, soit un peu plus de 31% de la population totale de la ville. Les autres centres urbains voient le pourcentage de leur classe moyenne s'élever autour de 20% en 1986. Il y a donc une croissance importante de cette classe dans le pays. Elle représente un groupe hétérogène qui est caractérisé principalement par : leur jeune âge (25-35 ans), leur bonne éducation (baccalauréat ou équivalent), leur exposition aux cultures de l'Ouest et leur profession (membre d'exécutif, gestionnaire, administrateur ou occupant

et les propriétaires d'entreprises (Englehart, 2003, 255-256; Satha-Anand, 1990, 396). Elle regroupe ceux que l'on nomme les « nouveaux riches ».<sup>8</sup> À l'époque, ce groupe représente une nouvelle clientèle pour le bouddhisme dans les milieux urbains. C'est un groupe qui a des goûts différents et qui a les moyens financiers de répondre à leurs besoins. La venue de ce nouvel acteur, dans la société, se couple non seulement avec la volonté de l'État de prendre ses distances avec le *sangha*, mais avec la création d'un marché religieux (Haynes, 1998, 195; Gabaude, 2001, 170). De plus, la classe moyenne est formée de consommateurs informés qui exigent des résultats concrets de leurs investissements. Ce trait commun est alors canalisé par la Fondation Dhammakaya qui offre des services de méditations rapides et efficaces, dans un monde de plus en plus compétitif où le temps est compté.

Ainsi, les années 70 sonnent l'heure des revendications et des manifestations, autant du côté des moines que de celui des citoyens mécontents des choix politiques des autorités. L'histoire démontre que, dès cette époque, l'intérêt de la classe moyenne a un poids politique appréciable. En visant ce groupe social, par leurs pratiques religieuses, la Dhammakaya allait bénéficier d'un accès important à la politique.<sup>9</sup> La Fondation Dhammakaya émerge à cette période où l'on exige des réformes démocratiques du système. Au même moment, la centralisation du *sangha*, ainsi que son conservatisme, sont remis en question par la classe moyenne. Cette dernière est, en effet, de plus en plus critique envers la tradition et les structures institutionnelles autoritaires. Pourtant, malgré ce mouvement contre l'autoritarisme et la centralisation du pouvoir, la Dhammakaya va s'en inspirer. Par exemple, le programme de l'organisation est entre les mains d'une seule personne, soit le moine charismatique Dhammachayo. Cette structure verticale détonne d'ailleurs avec celle de la Santi Asoke qui est plus horizontale. Les années 70 et début 80

---

un poste de technicien). L'archétype de cette classe est compris comme étant un individu ayant une petite famille avec un conjoint ou une conjointe occupant un travail. Il posséderait une maison de deux chambres se payant par un prêt hypothécaire à long terme. Il est enclin à effectuer ses courses dans les supermarchés, à voyager, à lire les journaux et les magazines, à écouter la radio ou la télévision. Cet archétype est habituellement le propriétaire d'une voiture ou encore, il planifie d'en acquérir une. Ce dernier détient aussi des cartes de crédits. » (Paribatra, 1993, 884).

<sup>7</sup> En anglais : « Urban white-collar workers ».

<sup>8</sup> Englehart suggère un facteur qui aurait conduit à l'expansion de la classe urbaine. Il se résume à la croissance économique stimulée par l'import de capital américain. Ce dernier a été causé par la guerre du Vietnam et par le boom économique des années 80 et début 90 (Englehart, 2003, 256).

<sup>9</sup> Il existe un parallèle entre l'émergence d'organisations religieuses comme la Dhammakaya, ou la Santi Asoke, et la structure institutionnelle oppressive du *sangha*. Cette dernière est fondée sur l'inégalité et sur l'autoritarisme (Haynes, 1998, 197). On réagit alors à l'hégémonie du *sangha*. Par ailleurs, le lien entre la structure des institutions et leurs comportements autoritaires va progressivement se confirmer avec la Dhammakaya.

sont alors rythmées par la guerre froide et la lutte au communisme. Dans ce contexte, la politique du gouvernement envers les nouvelles organisations religieuses est empreinte de méfiance. Les autorités voient d'un mauvais oeil la popularité de la Dhammakaya dans les milieux étudiants, principaux instigateurs de la révolte de 73 et de 76. La deuxième décennie du temple voit sa popularité monter en flèche. Des milliers d'ares de terrain sont alors achetés en prévision de l'expansion du temple. À Bangkok, le temple achète donc plus de 32 000 ares (800 acres). Cette acquisition indignera dès lors les fermiers locaux pour qui ces terres auraient dû servir à l'agriculture (Taylor, 1990, 140).

La troisième décennie de la Fondation sera marquée surtout par des investissements en masse du temple dans de grands projets philanthropiques et financiers. Il marquera aussi les importantes campagnes de financement de la Fondation ainsi que les débuts de ses scandales liés à son administration nébuleuse (Laohavnich, 2008, 3). Ces scandales seront mis de l'avant par les médias, à la fin des années 90, lorsque la Thaïlande tente de se sortir de la dette qu'elle a contractée lors la crise financière. La quatrième décennie correspond à la transnationalisation de cette organisation sur la scène internationale. Elle coïncide aussi avec le nouveau rôle de l'organisation en tant que force modernisante du *sangha*. Elle n'est plus située en marge du *sangha*, au contraire, elle représente un nouveau mouvement religieux pro-establishment. Comme le démontre l'histoire de la Fondation, cette dernière a tissé des liens avec les élites du pays. Ainsi, son intérêt pour la politique se trouvera intrinsèquement lié à son désir de se développer davantage.

L'expansion de la Fondation ainsi que sa politisation sont encouragées par le comportement de l'État. En d'autres termes, le marché religieux, stimulé par le comportement de l'État, a permis à cette organisation de s'accroître de façon exponentielle. Il a stimulé et légitimé les activités de l'organisation au point qu'aujourd'hui elle est compétitive à l'échelle planétaire : États-Unis, Suisse, France, Italie, Allemagne, Japon, Hong Kong, Singapour, Israël, Iran, Afrique du Sud, Australie, etc. En ce sens, la Dhammakaya reflète la volonté de certains thaïs à trouver une place dans un marché religieux mondialisé. Également, elle suit la tendance des économies nationales, régionales et locales qui cherchent à se faire une place dans une économie mondialisée. Pour y arriver, dès les années 80, la Fondation mise sur son aptitude à venir en aide aux autres, tout en proposant une façon de concevoir le bien-être qui se fonde sur des croyances doctrinales. Le message se résume ainsi : plus on donne, plus on reçoit du bon karma. Ce message n'est pas en soi une révolution, mais il mise sur la méditation

collective. Cette technique sert à améliorer le karma de la société qui est aux prises avec les « forces de l'obscurité », telles que la guerre, la souffrance, la maladie et l'avarice. Selon la Dhammakaya, l'ennemi est également le comportement destructif des individus qui est fondé sur l'ignorance et sur les actions passées (Laohavanich, 2008, 10). Ce passage d'un karma individuel à un karma collectif représente un changement d'interprétation majeur pour la Thaïlande. Résultat : le succès de la Dhammakaya est tel, que le *sangha* souffrirait davantage d'une rupture avec la Fondation que cette dernière avec le *sangha* (Mackenzie, 2007, 194-195).

Conséquemment, la Dhammakaya est perçue par certains membres pro-démocrates du clergé comme étant la preuve de l'existence du pluralisme au sein du bouddhisme thaï. Il est aussi ressenti comme étant la certitude que le bouddhisme en Thaïlande est toujours dynamique et qu'il est parvenu à se moderniser. Selon un tel raisonnement, l'organisation en vient à symboliser une société en processus de démocratisation qui tolère les différences et les accommodements. Pourtant, la société thaïe éprouve encore de la difficulté à reconnaître les droits de ses minorités religieuses et celles de ses religieuses (*bhikkhunis*<sup>10</sup>). En réalité, le message que la Dhammakaya envoie aux autres organisations est que le pouvoir absolu du *sangha* dans la société a diminué (Mackenzie, 2007, 193). On comprend ainsi la réaction négative des conservateurs à cette perte d'influence d'une institution traditionnelle comme le *sangha* au profit d'une nouvelle organisation comme la Dhammakaya. Pour la vieille garde, l'équation est la suivante : 1) le bien-être de l'État réside dans le bien-être du roi; 2) le bien-être de la religion dépend du bien-être du roi et de la monarchie; 3) le bien-être des citoyens découle du bien-être du bouddhisme. Cette vision étroite du bien-être témoigne du malaise de la diversité religieuse, surtout si ce pluralisme se situe en périphérie du *sangha*. Cette équation souligne également la construction sociale du bien-être comme étant le résultat de trois acteurs : les institutions religieuses, l'État et le roi. La protection sociale devient ainsi intimement liée à la religion et à la politique. Le roi étant à la tête de l'État, le gouvernement ne menace pas le monopole de la monarchie dans le domaine de la philanthropie. Toutefois, lorsque le gouvernement fait preuve d'initiative et d'autonomie en prenant en charge le bien-être commun, l'État devient alors menaçant pour la monarchie. Dans ces conditions, en priorisant comme objectif le bien-être de la société, la Dhammakaya devient un allié potentiel autant pour la Monarchie que pour le

<sup>10</sup> La situation des *bhikkhunis* fera l'objet de notre 6<sup>ième</sup> chapitre.

gouvernement. De surcroît, l'intérêt de ces deux institutions pour la Dhammakaya a permis de mousser la popularité de la Fondation tout en permettant à celle-ci de se démarquer des autres organisations religieuses.

La distinction entre l'État et la monarchie prend sa source dans la définition de la politique thaïlandaise. Cette dernière stipule que le roi ne doit pas intervenir en politique (McCargo, 2005). Cette politique n'est pas seulement le résultat du passage d'une monarchie absolue à une monarchie constitutionnelle. Elle relève du statut religieux de cette institution. Étant donné que le roi est un bouddha en devenir, il est alors perçu comme étant au-dessus de la politique. En 1932, le Parlement devient responsable de la politique qui est associée à la sphère du matériel. La sphère du spirituel est alors reléguée en partie à la monarchie. De plus, le pouvoir du monarque est aussi limité par la constitution. Toutefois, l'intérêt politique de la monarchie se manifeste dès 1973, alors que le monarque intervient en faveur de manifestants pro-démocrates contre la domination des militaires au pouvoir depuis 1932. Ainsi, de 1973 à 2001, les réseaux politiques du palais dominant la politique (McCargo, 2005, 500). Cette autorité sera remise en question en 2001 avec l'élection de Thaksin. Shinawatra. Dans ce contexte de compétition, pour la domination des réseaux politiques au royaume, les organisations religieuses sont sollicitées autant par les nouvelles élites pro-gouvernementales que les anciennes pro-royalistes.

#### 4.2 Les objectifs de l'organisation

Avant qu'elle ne devienne un temple en 1977, Dhammachayo insistait que la vocation de l'organisation était celle d'un centre de méditation (Mackenzie, 2007, 40). Ce message contraste avec l'ambition actuelle qui est de devenir La Mecque des bouddhistes dans le monde (Fuengfusakul, 1993, 154; Jacobs, 2002, 117). Pour y arriver, l'organisation a deux catégories d'objectifs soit les objectifs religieux et les objectifs politiques. À travers ces deux objectifs, il sera question de voir comment l'organisation fait la promotion du bien-être à travers sa doctrine.

#### 4.2.1 Les objectifs religieux : une réforme religieuse

Si au départ la Thammayut était réticente à la percée de la Dhammakaya sur la scène publique, cette tension est moins présente aujourd'hui. La force politique de l'organisation est maintenant reconnue autant par le *sangha* que par l'élite politique (Mackenzie, 2007, 66). La réforme religieuse se fonde, entre autres, sur une nouvelle interprétation du nirvana. En effet, pour cumuler de bons mérites et pour progresser spirituellement, l'individu dépend de ses dons. Son bonheur et son bien-être sont ainsi proportionnellement liés à sa capacité de donner de l'argent et du temps à la Fondation. Donnez maintenant et récoltez plus tard, dans cette vie ou la prochaine, le fruit de vos bonnes actions. D'après la logique de la Fondation, plus l'économie du pays se porte bien, meilleure sera la capacité des bouddhistes à donner à l'organisation. Le bonheur devient ainsi le premier but de cette vie, mais il dépend de la santé économique du pays.<sup>11</sup> L'organisation effectue un lien entre le bien-être spirituel et le bien-être financier de ses membres. De plus, selon la Dhammakaya, dans une société de consommation, le succès et l'efficacité d'une organisation religieuse sont mesurés par la richesse qu'elle arrive à exhiber. En effet, plus le karma de l'organisation est bon, plus elle accumulera des richesses à la hauteur de sa valeur spirituelle. La notion de désir est ainsi interdépendante de celle de l'illumination. Selon ce raisonnement, la santé de l'économie nationale est alors une affaire religieuse de la plus haute importance, puisqu'elle met le développement de la Fondation en péril si elle n'est pas bonne (Mackenzie, 2007, 69). Le bon karma des individus devient ainsi lui aussi intimement lié à la prospérité de la Nation.

Le système de mérites, tel que formulé par la Dhammakaya, mise sur l'idée que plus un individu ou un groupe est altruiste, plus il se rapproche du nirvana (l'illumination). L'organisation religieuse soutient que pour apaiser les souffrances individuelles et collectives, il suffit pour les individus d'accomplir un acte charitable. Ils peuvent ainsi améliorer leur karma. Ce système encourage les échanges et les transactions à partir d'une économie bouddhiste. À partir de ces idées, à la suite de la crise financière de l'État en 1997, ce discours sur une économie bouddhiste capitaliste (*tun-niyom*<sup>12</sup>) a su

<sup>11</sup> On a d'ailleurs comparé cette idéologie à celle mise de l'avant par la Soka Gakkai au Japon (Mackenzie, 2007, 69).

<sup>12</sup> Dans la société thaïe, le terme *tun-niyom* se réfère à ce système de valeurs dont le sens s'approche à celui de « préférence pour le capital » ou capitaliste. On oppose cette conception du bouddhisme à celui de *bun-niyom* qui représente une « préférence pour les mérites » ou encore un système méritocratie. Le premier est associé à la Dhammakaya et le deuxième à la Santi Asoke.



gagner les faveurs de nationalistes conservateurs et libéraux. Toutefois, à l'époque, la Dhammakaya s'attire les critiques du *sangha*. On tolère mal les fastes de l'organisation en période de crise. La Fondation met d'ailleurs toujours de la pression sur ses membres pour que ceux-ci donnent davantage à l'organisation. En ce sens, une des stratégies pour le financement de l'organisation est celle des témoignages. Par exemple, on prétend que des gens auraient évité l'enfer à travers leurs généreux dons d'argent. Selon la Dhammakaya, il est possible d'acheter son salut. La Fondation met ainsi de l'avant l'idée que le système de mérites bouddhiste est fondé sur un système de monnaie d'échange spirituel tout à fait compatible avec une économie de marché néolibérale (Haynes, 1998, 190). Pour la Dhammakaya, il n'y a rien de mal à accumuler de l'argent. Dans cet environnement, la croyance populaire veut que la richesse et le statut social d'une personne servent à mesurer son accumulation de mérites.

En résumé, l'impact qu'exerce la Dhammakaya dans le bouddhisme en Thaïlande est parfois comparé à celui de la Thammayut, puisqu'elles ont toutes les deux cherché à réformer le *sangha*. Toutefois, si l'objectif de la Thammayut était de purifier le bouddhisme de toutes formes de superstition et de magie, ce n'est pas le cas pour la Dhammakaya. Cette dernière tente plutôt d'encourager une forme d'ésotérisme et de croyances superstitieuses (Jacobs, 2002, 127). La Dhammakaya profite d'ailleurs de la vente d'amulettes magiques dont le marché en Thaïlande représente plusieurs millions de dollars. Malgré ces pratiques, dans l'ensemble, les réformes religieuses de la Fondation Dhammakaya sont nombreuses : 1) nouvelle interprétation du système de mérites; 2) nouvelle façon de concevoir le nirvana; 3) nouvelle technique de méditation; 4) nouvelle conception de la cosmogonie bouddhiste (la lutte entre les *Dhammakayas* blancs et les *Dhammakayas* noirs); 6) nouvelle façon de concevoir les campagnes de financement pour les organisations bouddhistes; 7) nouvelle façon de justifier l'accumulation des richesses selon un système capitaliste bouddhiste; 8) passage d'un bouddhiste non théiste à celui d'une religion monothéiste; 9) nouvelle conception du bien-être individuel et collectif de la société.

#### 4.2.2 Les objectifs politiques : le statu quo

L'émergence de la Dhammakaya a été citée comme étant la preuve de l'existence du pluralisme religieux en Thaïlande. Elle remet ainsi en question le discours du *sangha*

et du gouvernement selon lequel le bouddhisme thaï est homogène. En effet, l'organisation illustre que l'émergence d'une religion civique en Thaïlande est possible (McCargo, 2004, 166). Dans ce pays, la coexistence des religions civiles déterminées par l'État<sup>13</sup> et des religions civiles autonomes<sup>14</sup> a parfois provoqué des hostilités. À ce titre, la tension, entre ces deux types de religions, suggère que la Thaïlande ait adopté un type de bouddhisme conservateur et orthodoxe en tant que religion d'État de facto (McCargo, 2004, 166). Cette tension ne s'est pas atténuée ces dernières années, car l'apparente libéralisation de l'État en matière religieuse, sous le gouvernement Thaksin, s'est faite au profit de la Mahanikai<sup>15</sup> et de la Dhammakaya. En ce sens, la démarcation entre religion civile et religion civique a été brouillée sous l'administration Thaksin. Ceci a facilité l'intégration de la Dhammakaya au sein de la Mahanikai. L'union répondait ainsi autant aux intérêts du gouvernement qu'à ceux de la Fondation. Au départ, la marginalisation de la Fondation par le *sangha* a laissé entrevoir la volonté de l'organisation à participer aux décisions politiques, ce qui est strictement défendu. Par exemple, la création du parti politique Thai Maharat Party, par Pipit Srisungnoen, a été attribuée à la volonté des membres de la Dhammakaya de participer aux élections de 2001 (McCargo, 2004, 166; Mackenzie, 2007, 74).<sup>16</sup> Toutefois, à ces élections, la victoire écrasante du parti nationaliste populiste Thai Rak Thai (TRT) a changé la stratégie de l'organisation. En effet, la réussite du TRT n'a pas découragé les membres de la Dhammakaya à vouloir participer à la vie politique (Taylor, 2001, 139-141). Au contraire, le TRT et le Thai Maharat<sup>17</sup> ayant une base nationaliste, ce point commun laissait présager une alliance possible entre les membres des deux partis et finalement avec la Fondation.

La Dhammakaya, en s'associant avec le parti Thai Maharat, s'ouvrait à de possibles représailles du *sangha* et risquait également de discréditer son message

<sup>13</sup> On entend ici les congrégations de la Thammayut et de la Mahanikai.

<sup>14</sup> On entend ici les organisations suivantes : la Fondation Dhammakaya, la Santi Asoke et la communauté de *bhikkhunis*.

<sup>15</sup> La Mahanikai (Mahanikaya/ Mahanikay/Mahaanikaai/ nikay) est la plus grandes écoles bouddhistes en Thaïlande. Cette école est l'une des deux congrégations formant le *sangha*. La deuxième congrégation du *sangha* est la Thammayut (Thammayuth/Thammayuttika/ dhamayuttika). Pour plus d'information sur cette distinction ou sur ce sujet, consulter le chapitre 3.

<sup>16</sup> Le Thai Maharat Party se traduit par le parti de la grande nation. Les élections de 2001, la première après la crise financière de 1997, a vu l'émergence de trois nouveau partis politiques nationalistes : Thai Rak Thai (les Thaïs aiment les Thaïs), *Thin Thai* (la mère patrie thaïe) et le Thai Maharat (la grande nation thaïe).

<sup>17</sup> Soulignons qu'à son zénith, le parti Thai Maharat comptait plus de deux cents milles membres dont les adhérents venaient principalement de la Dhammakaya en 2001 (Taylor, 2001, 141).

religieux<sup>18</sup>. En plus, à l'époque, la Fondation était perçue par certains comme étant un groupe situé en marge du *sangha*. Le pluralisme religieux étant difficilement toléré en Thaïlande, la participation de la Dhammakaya à la vie politique risquait de les isoler encore davantage et de leur coûter finalement toute crédibilité. Il fallait plutôt trouver un moyen de conserver sa vraisemblance religieuse auprès de la vieille garde, soit la traditionnelle élite bureaucratique et militaire (Taylor, 1990, 140). En se rapprochant du *sangha*, la Fondation projeta l'image d'une organisation dont la volonté était de se soumettre à la hiérarchie religieuse et politique existante (Yamklinfung, 1990, 119). Ce statu quo n'est pourtant qu'une illusion qui s'est dissipée avec le soutien politique accordé au Premier ministre Thaksin, alors que ce dernier était ouvertement accusé de corruption. Néanmoins, en faisant de « l'activisme du bien-être » la pierre angulaire de son idéologie, l'organisation a su conserver sa légitimité dans un pays en processus de démocratisation où l'on cherchait à étendre une couverture sociale. La Dhammakaya est depuis devenue un agent modernisant; au sein d'un *sangha* à la recherche de sa pertinence dans une société moderne. C'est la raison pour laquelle la chute du gouvernement Thaksin n'a pas terni la réputation de la Fondation. Ses projets et son idéologie ne dépendaient pas du succès du TRT, mais elle s'insérait dans une dynamique de société. Cette dynamique se résume aux revendications d'une classe moyenne urbaine en faveur d'une plus grande protection contre les conjonctures d'une économie mondialisée et à une montée importante du populisme dans les régions rurales et urbaines. Pour la Fondation, « l'activisme du bien-être » est associé à l'accumulation de mérites comme seul moyen de sauver les États, les sociétés et chaque individu.<sup>19</sup> Ce raisonnement circulaire où toutes les actions des acteurs sont déterminées par l'accumulation de mérites a finalement été adopté par un nombre important d'individus, si l'on en juge par l'interminable succès de la Fondation.

D'autre part, le succès de l'organisation lui a donné accès au système politique de l'État. On mesure cette force politique de l'association à travers les membres influents de l'organisation et à travers ses importants moyens financiers. En plus, elle compte

<sup>18</sup> En 2001, le Thai Maharat, ainsi que 15 autres partis politiques faisaient face à des accusations de négligence électorale et risquaient la dissolution. Le verdict à ces accusations se fait toujours attendre (Bangkok Post, June 8, 2001).

<sup>19</sup> Le site de la Fondation confirme cet objectif planétaire. Voici un exemple de l'ambition de l'organisation: « I have never considered any of these projects to be for our own benefit, but for the benefit of mankind to achieve the common goal of World Peace... It would be worthless if the hardships and sacrifices were just to satisfy our own ambitions. The benefit to mankind for generations to come is the ultimate goal of our mission. » Voir l'adresse suivante : <http://www.Dhammakaya.or.th/whoweare/aboutus.php>.

désormais sur un réseau transnational important. Elle possède plus de 60 centres dans plus de 29 pays. Elle est présente sur tous les continents : l'Asie, l'Océanie, l'Afrique, l'Europe et l'Amérique (Dhammakaya, 2007, 156).<sup>20</sup> Ce succès mondial lui donne un poids politique et social important dans la société thaïe où l'on associe le succès à l'accumulation de mérites (*phu mii boun*) (Jacobs, 2002, 115). Par ailleurs, la Fondation Dhammakaya offre un site grandiose qui est aussi le seul site religieux assez grand au pays pour accueillir l'ensemble des moines des deux congrégations du royaume. Également, la Fondation est devenue un symbole de propreté, de discipline et d'ordre bouddhiste. Dans un pays où certaines institutions traditionnelles se sentent menacées par les valeurs néo-libérales, ce symbole de discipline incarne un véritable idéal de société bouddhiste (Laohavanich, 2008, 6; Entrevues, 2005). La volonté de transnationaliser la Fondation se reflète aussi à travers le nouveau titre qu'elle donne à son organisation, soit le « World Dhammakaya Centre » qui est plus ou moins un synonyme pour la Fondation Dhammakaya (Mackenzie, 2007, 41).

En résumé, le pouvoir politique de la Dhammakaya ne réside pas tellement dans ses programmes sociaux et ses projets philanthropiques, mais se situe plutôt dans la dialectique qui existe entre la piété religieuse et la richesse dans la société thaïe (Jacobs, 2002, 110). Depuis 1997, la conjoncture économique a poussé les bouddhistes au pays à établir une nouvelle dialectique entre la notion de mérite individuel et celui du mieux-être de la Nation.<sup>21</sup> Il s'agissait, pour s'enrichir et prendre part au pouvoir politique, de miser sur la notion de charité et de bien-être. Ainsi, l'organisation a voulu pénétrer le centre normatif des entreprises et celui du procédé politique de l'État (Taylor, 2001, 139). En étant marginalisée au départ par ses pratiques religieuses, la Fondation a su gagner une certaine autonomie politique et religieuse. Cette marginalisation relative, si on la compare

<sup>20</sup> La volonté de projeter une image imposante de l'organisation se reflète dans ce chiffre, puisque sur le site même de la Fondation on situe ces centres de méditation à 40 et parfois à 60 (<http://www.Dhammakaya.or.th/centremain.php>; Dhammakaya, 2007, 156).

<sup>21</sup> En état de crise, le corps de la nation, dont le bouddhisme est le cœur, devient ainsi malade (Taylor, 2001, 130). Pour le soigner, il faut conserver sa pureté en faisant un retour à l'identité nationale qui repose sur des valeurs comme le roi, le bouddhisme, la nation. Cette plasticité de la notion de mérites a été exploitée par la Dhammakaya. Un groupe ayant accumulé suffisamment de mérites est en mesure de donner à la nation pour soigner son corps malade. Cette métaphore associant le corps, la nation et le bouddhisme exprime ce changement dans la notion de charité bouddhiste. On passe de la question de générosité visant le bien-être spirituel d'un individu à celui d'un don visant le bien-être du corps de la nation (Bouddhisme, Monarchie) (Taylor, 2001, 135). La véritable générosité relève du don que chaque individu est en mesure de faire pour la nation. Il n'est pas question d'effectuer un don pour les bonnes rétributions karmiques, mais parce qu'il exprime le non-attachement. Le don vise alors la santé de la nation et pas celui de l'individu directement (Taylor, 2001, 135).

à la Santi Asoke, lui a conféré une force politique autonome qui inquiète d'ailleurs toujours les autorités. Ainsi, pour nourrir son utopie religieuse et politique, l'organisation cherche à étendre son pouvoir, à coopter les élites et à instrumentaliser non seulement l'État, mais aussi le capital (Taylor, 2001, 140). Si le parti politique Thai Maharat cherchait ouvertement à réformer l'appareil étatique, la Fondation se veut aujourd'hui plus discrète en ce sens. La stratégie de l'organisation est à présent plus prudente depuis la chute du gouvernement Thaksin.

#### 4.3 Acteurs, structure de l'institution

Il est difficile de comprendre le succès de la Dhammakaya sans comprendre les intentions des acteurs qui sont à la tête de l'institution et qui constituent le cœur de l'organisation. Ils représentent la première force mobilisatrice de la Fondation. Ensuite, la seconde force serait attribuable au site grandiose de l'organisation. L'objectif est de transformer ce site en lieu de pèlerinage pour les bouddhistes du monde entier, toutes congrégations confondues.<sup>22</sup> Pour arriver à comprendre le succès de Dhammakaya, nous allons dans cette section traiter des dirigeants de la Fondation. Il sera question du charisme de Luang Por Sodh, de Kun Yai Chan, de Dhammachayo, de Dattacheewo et finalement de Rajyanvisith. La structure de l'institution sera ensuite étudiée pour illustrer l'organisation du pouvoir. En effet, la hiérarchie a incontestablement contribué au succès de la Fondation, puisqu'elle reflète une configuration de l'autorité qui repose sur un système de valeur bouddhiste (*bun, barami*)<sup>23</sup>. Cette prolifération de leaders religieux est le résultat de l'ouverture du marché religieux par l'État. Il aurait stimulé une forme d'économie du charisme religieux dont la Dhammakaya a su profiter (Keyes, 1999, 37).

Pour évaluer la popularité du leadership religieux de l'organisation dans la société, on fera appel à ce que Weber appelle la domination charismatique. Dans le cas de la Dhammakaya, les dirigeants ont su conserver leur légitimité grâce à leur charisme exceptionnel. Ce type de domination s'oppose à la domination traditionnelle ou encore à

<sup>22</sup> Le Dhammakaya Cetiya symbolise ce lieu de rencontre universel selon les dirigeants et membres de la Dhammakaya. La construction de ce monument devrait passer l'épreuve du temps puisqu'il a été construit pour durer 1000 ans. Voir leur site à l'adresse suivante : [http://www.Dhammakaya.or.th/visitorzone/detail\\_page\\_01\\_en.php](http://www.Dhammakaya.or.th/visitorzone/detail_page_01_en.php)

<sup>23</sup> *Bun, barami* dans le bouddhisme signifie : mérite et vertu. Ce sont deux qualités nécessaires pour diriger. Ils représentent en quelques sortes la légitimité du pouvoir bouddhiste (Keyes, 1989, 128).



la domination rationnelle-légale.<sup>24</sup> Comme l'entend Weber, la domination charismatique est révolutionnaire. La volonté de la Fondation Dhammakaya à réformer le système religieux, en offrant un bouddhisme de consommation compatible avec les valeurs capitalistes et en faisant passer le bouddhisme thaï d'un paradigme non théiste à monothéiste, témoigne de ce potentiel révolutionnaire du mouvement religieux dans la société thaïe (Laovanich, 2008, 12). C'est ainsi une révolution des valeurs qui vise un changement à partir de l'intérieur de la société. Comme l'affirme Weber, ce qui importe est de savoir comment les adeptes sont dominés charismatiquement et non pas de vérifier l'objectivité des qualités du leader selon un point de vue éthique ou esthétique (Weber, 1995a, 321). Il souligne qu'il existe aussi deux sortes de charisme, soit celui qui est un don ou celui que l'on produit artificiellement (Weber, 1995b, 156-47). Pour les membres de la Dhammakaya, la distinction entre les deux formes est importante, puisque le prestige associé au premier est plus important que celui accordé au second. Le premier serait associé à Dhammachayo, puisque celui-ci serait le Phra Ton Thad, soit le créateur du nirvana (Laohavanich, 2008, 12). Il acquiert ainsi un caractère sacré aux yeux des membres de la Fondation. Il sert aussi de guide pour les autres membres dont le charisme dépend de leur méditation et de leurs bonnes actions.

Les acteurs de la Fondation sont nombreux, mais nous nous limiterons aux plus importants. Luang Por Sodh<sup>25</sup> est le fondateur de la tradition Dhammakaya et aussi de la

---

<sup>24</sup> Pour Weber : la domination charismatique est définie comme étant « la qualité extraordinaire (à l'origine déterminée de façon magique tant chez les prophètes et les sages, thérapeutes et juristes, que chez les chefs des peuples chasseurs et les héros guerriers) d'un personnage, qui est, pour ainsi dire, doué de forces ou de caractères surnaturels ou surhumains ou tout au moins en dehors de la vie quotidienne, inaccessibles au commun des mortels; ou encore qui est considéré comme envoyé par Dieu ou comme un exemple, et en conséquence considéré comme un « chef » (Führer) » (Weber, 1995a, 320). Cette forme de domination est contraire à la forme de domination traditionnelle ou bureaucratique. La forme bureaucratique se fonde sur un raisonnement rationnel en ce sens où elle est liée à des règles analysables de façon discursive. La forme charismatique est rationnelle dans la mesure où elle est affranchie de règles (Weber, 1995a, 323). Pour la domination traditionnelle, elle est fondamentalement liée au passé et à ces règles. Toutefois, la domination charismatique est révolutionnaire précisément parce qu'elle bouleverse le passé (Weber, 1995a, 323). Elle reste liée à la tradition en ce sens où elle peut consister à une transformation de l'intérieur. Elle ne suggère pas une révolution basée sur la puissance qui agit directement sur l'extérieur (Weber, 1995a, 325).

<sup>25</sup> On le connaît sous le nom de Phra Monkolthepmuni ou Luang Pu Sod Chandasaro. Il est également connu sous le nom de Luang Pu Wat Paknam / Luang Phor Wat Paknam / Luang Phaw Wat Paknam. Cette graphie multiple est le résultat de l'absence de système officielle de translittération pour le Thaï, contrairement au Vietnamien (le Quốc ngữ) ou encore pour le Chinois (le Hanyu pinyin ou le Bopomofo pour Taiwan). Il ne va sans dire qu'il y a eu des tentatives par la « Thai Royal Academy » en 1939 pour uniformiser la translittération, mais sans succès, puisqu'il existe une confusion extrême dans ce domaine (Danvivathana & Danwiwat, 1987, 313). Il existe aussi le système de la « American Library Association-Library of Congress » (Scott, 2006, 215).

technique de méditation Dhammakaya. Il meurt le 3 février 1959. Selon le site Internet de la Fondation, il aurait atteint l'illumination.<sup>26</sup> Il se consacre alors dès 1917 à enseigner la technique de méditation Dhammakaya. Luang Por Sodh est particulièrement connu en Thaïlande pour ses miracles, ses prophéties et ses habiletés à guérir qui étaient surhumaines. Comme son nom l'indique, Luang Por Wat Paknam était l'abbé du temple Wat Paknam. D'après les enseignements de l'abbé, la méditation Dhammakaya a deux niveaux, soit celui de débutants et celui d'experts. Le premier visait la purification spirituelle, la sagesse et le succès. Le deuxième niveau est beaucoup plus complexe et il vise la résolution de problèmes sérieux à travers les conflits spirituels contre les forces du mal par la méditation (Mackenzie, 2007, 32). Malgré la popularité et la bonne réputation du temple, il faudra tout de même attendre 30 ans avant que ce dernier n'obtienne un titre honorifique royal.

À l'époque, l'un des fervents disciples de Luang Por Sodh fut la religieuse Kun Yai Chan, la fondatrice de l'actuel temple Dhammakaya. Kun Yai Chan voulait offrir le 1<sup>er</sup> niveau de méditation à plus de personnes possibles. On cherchait à donner l'opportunité de méditer à des groupes plutôt qu'à des individus. On voulait mettre en valeur l'esprit d'équipe dans la pratique spirituelle<sup>27</sup>. Pour ce qui est de la localisation du temple, une veuve et membre de la Dhammakaya lui cède le terrain sur lequel est construite la Fondation actuellement à Pathum Thani. Ensuite, elle rencontre en 1963 Chaiyaboon Suddhipol (Dhammachayo), celui qui allait devenir le président actuel de la Fondation. Un peu plus tard en 1966, elle fait une autre rencontre importante, celle de M. Phadej Pongsawat qui allait devenir Phra Dattacheewo, l'actuel abbé du temple. Soulignons qu'à la mort de Luang Por Sodh, il y eut des tensions entre Kun Yai Chan et Phra Rajyanvisith, à savoir qui devrait diriger le mouvement et reprendre la technique. Sur ce dernier point, les tensions étaient multiples, notamment sur quel modèle de méditation était le plus efficace (Mackenzie, 2007, 38). Le fait qu'elle ait été une femme n'a pas aidé sa succession à la tête du mouvement, comme nous le verrons dans le chapitre sur la communauté de *bhikkhunis*. Après une longue carrière fructueuse

<sup>26</sup> Pour plus de renseignements, voir l'adresse :  
<http://www.Dhammakaya.or.th/howeare/founders.php>

<sup>27</sup> Pour plus de renseignements, voir l'adresse :  
[http://www.Dhammakaya.or.th/howeare/founder\\_ipsod\\_story.php](http://www.Dhammakaya.or.th/howeare/founder_ipsod_story.php)



d'enseignante de méditation Dhammakaya, Kun Yai Chan s'éteint le 10 septembre 2000.<sup>28</sup>

Dès cette époque, Phra Dhammachayo allait succéder à la tête de l'organisation et assurer la relève. Plus connu sous le nom de Chaityaboon Suddhipol avant son ordination en 1969, on allait lui donner le nom de Phra Dhammachayo<sup>29</sup> (la victoire à travers le Dhamma). Il est l'actuel président de la Fondation et serait en grande partie responsable du succès financier de l'organisation. Ce dernier reçoit en 1996 la plus haute distinction royale, confirmant l'indéniable lien qui existe entre la monarchie et la Fondation (Mackenzie, 2007, 41; Dhammakaya, 2007, 53). Contrairement à Kun Yai Chan qui était analphabète, Phra Dhammachayo est un universitaire. Il obtient un baccalauréat en économie de l'Université Kasetsart en 1969, un peu avant de se faire ordonner moine. Ensuite, l'université bouddhiste Mahachulalongkorn, de la congrégation Mahanikai, lui offre un doctorat honorifique en 1994. Par son parcours, il en vient à symboliser cette nouvelle classe moyenne éduquée dont sont composées les membres de la Fondation. La biographie du moine, sur le site de la Fondation, est parsemée d'événements surnaturels et ressemble aux traditionnelles histoires des saints bouddhistes ou des héros nationaux (Dhammakaya, 2007, 21; 172; Jacobs, 2002, 93-95). La biographie de Phra Dhammachayo ressemble à celle de Luang Por Sodh et à celle de Kun Yai Chan, en ce sens où elle est accompagnée d'événements miraculeux. En tant que leaders de la Fondation, ils se distinguent toutefois dans leur comportement envers les membres. En effet, contrairement à Kun Yai Chan et à Luang Por Sodh, Phra Dhammachayo maintient une distance entre lui et les membres de la Fondation. Cette stratégie vise à le placer dans une sphère différente que le commun des mortels. Il devient pour ainsi dire intouchable, entourant le personnage d'une aura mystérieuse et sacrée. On le place souvent surélevé, pour démontrer sa supériorité spirituelle. En somme, il correspond à cette domination charismatique de Weber qui repose sur la qualité extraordinaire d'un personnage doué de forces ou de caractères surnaturels (Weber, 1995a, 320; Jacobs, 2002, 94). Il incarne autant un modèle de réussite spirituel qu'économique, dans une société thaïe ayant adopté un modèle de développement capitaliste. En réalité, le message de Phra Dhammachayo

---

<sup>28</sup> Pour plus de renseignements, voir l'adresse : [http://www.Dhammakaya.or.th/whoweare/founder\\_kyay\\_timeln.php](http://www.Dhammakaya.or.th/whoweare/founder_kyay_timeln.php)

<sup>29</sup> On reconnaît son nom d'après deux translittérations : Phra Dhammachayo ou Phra Dhammajayo. Il est aussi connu sous le nom de Phra Rajbhavanavisudh depuis 1996, date à laquelle il reçoit un titre honorifique du roi.

illustre cette compatibilité entre ascétisme et méditation combinée avec une éthique personnelle moderne et une prospérité sociale (Jacobs, 2002, 107).

Pour y arriver, Phra Dhammachayo a eu l'aide de l'actuel abbé de la Dhammakaya : Phra Dattacheewo (Dattajivo, Tattacheevo ou Thattachiwo). Ce dernier occupe ce poste depuis décembre 1999, même si c'est Phra Dhammachayo qui est à la tête de l'organisation. Phra Dattacheewo est lui aussi un universitaire. Il obtient son diplôme en agriculture de l'Université Kasetsart, comme Phra Dhammachayo. Il a également étudié en Australie, obtenant un diplôme en industrie laitière. Ces points sont importants pour trois raisons : il lui est possible de créer des liens d'appartenance auprès de la classe paysanne; il peut communiquer en anglais pour informer des étrangers sur leurs pratiques religieuses; il arrive à créer des liens d'appartenance avec des étudiants de la classe moyenne ayant poursuivi des études à l'étranger. De plus, la formation universitaire des moines de la Dhammakaya diffère des moines du *sangha*. Ceux-ci sont issus de milieux ruraux dont la majorité a reçu peu d'éducation et pour qui la communication en anglais est difficile, voire impossible. Comme Phra Dhammachayo, Phra Dattacheewo a également reçu le soutien de la monarchie, alors qu'en 1982 il obtient un titre honorifique « Lower Royal Order » (Mackenzie, 2007, 41-54). À ce moment, il reçoit le titre de Phra Bhavanaviriyakhun. Les liens d'amitié avec Phra Dhammachayo sont bien solides, puisqu'ils voient ensemble aux projets d'expansion de la Fondation (Mackenzie, 2007, 41; Scott, 2006, 222).

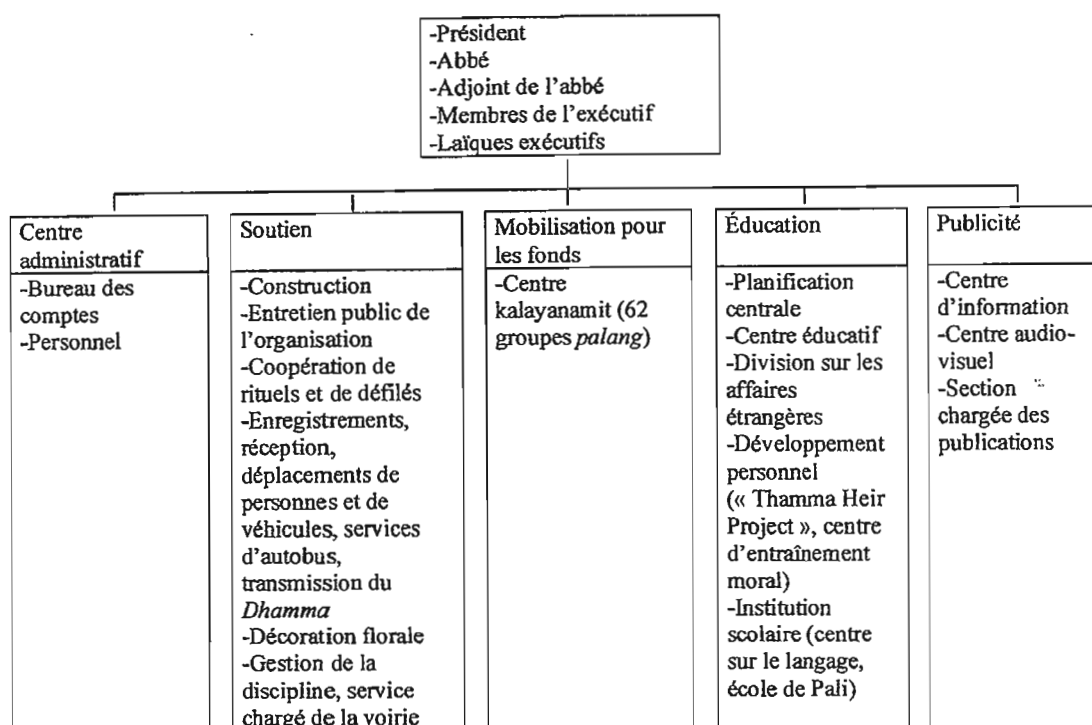
Le dernier acteur dont il sera question est Phra Rajyanvisith (Phra Ajahn Maha Sermchai Jayamangalo). Il reçoit également des titres honorifiques de la monarchie en 1998 (Lower Royal Rank) et en 2004 (Higher Royal Rank). Il est l'actuel abbé du temple Wat Luang Por Sodh Dhammakayaram et directeur de la Dhammakaya Buddhist Meditation Institute (<http://en.Dhammakaya.org>; Mackenzie, 2007, 12). Il offre des retraites et de formations en anglais. Il participe aussi activement à la diffusion et à la transnationalisation de la Fondation. Avant d'être moine, Phra Rajyanvisith avait une carrière de chercheur et de conférencier. Ce qui met en valeur, encore une fois, l'importance de l'éducation au sein de l'organisation. Il est d'ailleurs l'écrivain de plusieurs livres dont certains ont entraîné de vifs débats au sein du *sangha* et contribué aussi à la marginalisation de la Fondation (Mackenzie, 2007, 12-13). Habitué à ne pas faire l'unanimité dans ses prises de position, il était contre le leadership de Kun Yai Chan à cause de son analphabétisme (Mackenzie, 2007, 38). La raison étant la suivante : l'incapacité de Kun Yai Chan à lire le pali prouvait qu'elle n'avait pas le profil nécessaire

à prendre la relève dans l'enseignement de la méditation Dhammakaya (Mackenzie, 2007, 38).

La forme actuelle de la Fondation repose sur la vision de Phra Dhammachayo et sur la collaboration d'acteurs instruits comme Phra Dattacheewo et Phra Rajyanvisith. Ils peuvent également compter sur la présence de moines étrangers ordonnés dans leur tradition pour promouvoir leur technique de méditation. Technique qui se fonde sur une doctrine d'éradication de la souffrance individuelle. La prospérité de l'organisation repose non seulement sur le bagage de ses dirigeants, mais aussi sur la structure centralisée de la Fondation, dont il sera maintenant question. Cette structure semble bien lui réussir nationalement et internationalement.

Malgré l'image qu'elle projette d'une organisation moderne et réformatrice, la Dhammakaya repose en réalité sur une hiérarchie paternaliste traditionaliste séculière. Elle structure ses relations et son processus de prise de décisions selon un ordre vertical, du haut vers le bas. Au haut de la hiérarchie se situe Phra Dhammachayo, le président. Son second est l'abbé de la Fondation, soit Phra Dattacheewo. Ensuite, il existe un petit conseil de membres de l'exécutif qui voit au fonctionnement quotidien de l'organisation. Les laïques suivent leurs recommandations et jouissent d'une liberté relative dans leur tâche. La ressemblance de l'administration de la Dhammakaya avec les autres temples du *sangha* est frappante. La structure du temple reflète cette nostalgie du temps où « le bienveillant supérieur gère ses subalternes obéissants et respectueux » (Fuengfusakul, 1993, 160). Phra Dattacheewo affirme d'ailleurs que la hiérarchie et les bonnes manières forment le cœur de la « thaïté » (*marayat khwampen thai*) (Fuengfusakul, 1993, 160). Pour une illustration de la Fondation, voir les figures 1 et 2. Cette forme hiérarchique de la Dhammakaya s'accorde autant avec un système capitaliste néolibéral qu'un système monarchique fondé sur les mérites karmiques (Taylor, 2001, 142). La structure de l'organisation reflète cette capacité de l'institution à jouer sur plusieurs systèmes de valeurs en même temps : moderne et traditionnel. En réalité, la hiérarchie est un principe fondamental de la Fondation. Citons à ce propos une de ses devises trouvées à l'un de ses temples : « We are born to build up our *barami* » (Fuengfusakul, 1993, 173). Selon cette logique, certains individus ont accumulé plus de mérites que d'autres. On justifie alors un système de valeurs basé sur la subordination et sur l'autorité absolue de Phra Dhammachayo. En ce sens, l'organisation peut être perçue comme étant une institution conformiste qui calque son autorité sur la structure du *sangha* (Mackenzie, 2007, 13).

Elle n'est pas fondée sur une conception verticale de l'autorité, comme pour la communauté Santi Asoke.



**Figure 4.1** La structure de la Dhammakaya (Tirée de Fuengfusakul, 1993.)

#### 4.1.1 Les réseaux et collaborations

Les réseaux et les collaborations sont trop nombreux pour en faire ici une liste exhaustive. Il sera question de souligner les acteurs de ses réseaux les plus importants, notamment la classe moyenne, les étudiants et la monarchie. On s'attardera aussi aux moyens utilisés par la Fondation pour créer ses réseaux. Le succès économique de la Dhammakaya, avec ses campagnes de souscription agressives, a certes un lien avec le parcours universitaire du moine Dhammachayo en économie. La gestion de l'organisation religieuse est effectuée comme une entreprise. En 1990, plus de 22 % des membres provenaient du milieu des affaires et 30 % venaient de l'extérieur de Bangkok. Les étudiants universitaires comptaient, quant à eux, pour un peu plus de 41 % (Haynes, 1998, 199; Mackenzie, 2007, 40). Cette répartition des membres de la Fondation met en lumière les réseaux et les collaborations de l'organisation. En effet, le profil universitaire des moines à la Fondation lui a conféré une crédibilité auprès des jeunes étudiants qui forment l'un des groupes majoritaires à l'organisation. La Dhammakaya est d'ailleurs très

présente dans les « Buddhist Study Club » des universités partout au pays (Yamklinfung, 1990, 118). Elle s'assure ainsi d'une relève jeune et dynamique. À ce sujet, la monarchie encourage ces initiatives religieuses de la Fondation, surtout dans un système d'éducation universitaire laïque. Une des devises de la Fondation illustre encore une fois l'importance qu'elle accorde à l'éducation : « Knowledge coupled with Virtues » (Yamklinfung, 1990, 118). L'ordination de plusieurs étudiants est un des grands succès de l'organisation, puisque la croyance populaire veut qu'il y ait de moins en moins d'ordination chez les jeunes dans les grandes villes. L'accent qu'elle met à recruter ces étudiants lui a valu également la critique de créer une nouvelle élite religieuse (Jackson, 1989, 218). En réalité, plus de 90 % de son personnel, moines et laïques, possède un baccalauréat. De plus, l'un des préalables pour intégrer l'organisation est un diplôme d'études collégiales (Fuengfusakul, 1993, 158).

La classe moyenne fait également partie des réseaux et collaborations. Cette classe moyenne faisant partie de la Fondation est composée en grande partie de sino-thaïs (Taylor, 1990, 141). C'est un groupe ascendant dans la société. En montant dans l'échelle sociale, ce groupe a permis à l'institution d'acquérir une notoriété (Yamklinfung, 1990, 118). Le temple organise ces membres selon des cellules *kalyanamitra* (<http://www.kalyanamitra.org>). Il existe au sein de la Fondation des groupes d'intérêts, des équipes centrées sur les tâches et des cellules. Ces cellules sont connues sous le nom de *Kalyanamitra* (groupe des bons amis) où l'on trouve plus de 100 000 familles réparties dans le pays. Il y a aussi plus de 50 divisions au pays. L'objectif du programme Kalyanamitra est de rétablir le lien qui unissait les temples, les écoles et les foyers dans chaque ville, village et district. La Fondation se réfère ainsi à un passé où les valeurs religieuses des acteurs étaient réunies pour créer un citoyen du monde (Jacobs, 2002, 104). Phra Dhammachayo est responsable de nommer les leaders de chaque cellule (Mackenzie, 2007, 72; Yamklinfung, 1990, 118). De plus, ces cellules ne sont pas uniquement occupées à la pratique religieuse, mais elles voient au recrutement et à la collecte de fonds de l'organisation (Entrevue 21 janvier 2001; Ekachai, 2001, 100). Le moine Phra Rajyanvisith au temple Wat Luang Phaw Sot Dhammakayaram s'assure d'envoyer des missionnaires de la Fondation partout au pays, tissant ainsi de nouveaux réseaux sur le territoire.

À travers ses réseaux et ses acteurs, la Dhammakaya encourage fortement la vente et le prosélytisme religieux par l'entremise de la technologie. En ce sens, la Fondation peut compter sur plusieurs sites Internet, sur une université (basée en

Californie)<sup>30</sup>, sur deux télévisions par satellite (télédiffusion en quatre langues), sur la publication de livres sur le Dharma, sur des journaux mensuels, de cassettes vidéos, des DVD, des émissions de radios et des émissions de télévision communautaire dont des dessins animés pour enfants (Laohavanich, 2008, 2; Dhammakaya, 2007, 152). L'organisation a rapidement compris l'importance des nouveaux médias comme outils de propagande. Notons, à ce sujet, l'accès à plus de 700 vidéos de l'organisation disponibles gratuitement à travers Youtube. Les médias deviennent ainsi le véhicule de l'organisation qui désire vendre une image moderne et universelle, disponible partout dans le monde.

L'organisation bénéficie aussi d'un soutien de certains membres de la monarchie : la princesse Soamsavali Kitiyakara, la princesse Sirindhorn, le prince héritier Vajiralongkorn et le roi Bhumibol, pour ne nommer que ceux-là (Mackenzie, 2007, 65; Dhammakaya, 2007, 106; Jackson, 1989, 200).<sup>31</sup> Le soutien du roi s'est fait à quelques occasions, notamment lors de cérémonies officielles pour les titres honorifiques royaux attribués aux moines du temple. En 1995, l'armée avait commandité l'anniversaire du roi qui avait été célébré à la Fondation. Ce n'était pas la première fois que cela se produisait. De plus, pour ce qui est du soutien de l'armée, il est possible de nommer des acteurs comme le général Chaovalit Yongchaiyuth et le général Arthit Kamlang-Ek. En 2005 et 2006, on voyait aussi l'appui de Thaksin à la Fondation, ce qui démontre encore une fois la propension à l'organisation de tisser des liens dans les hautes sphères du pouvoir étatique. Cette facilité à s'attirer les faveurs des autorités démontre que le statu quo de l'organisation n'est pas valable, puisqu'elle a en réalité le pouvoir de manipuler les décisions politiques grâce à son immense popularité dans toutes les sphères de la société. Cette popularité lui a conféré une légitimité politique.

Les liens entre Thaksin et la Dhammakaya ont d'ailleurs été l'objet, dans les coulisses du pouvoir religieux, d'un affrontement entre le *sangha* et l'organisation (Entrevue 20 octobre 2005; Entrevue 23 janvier 2006). Le *sangha* et la Dhammakaya voulaient offrir à l'ex-premier ministre le titre de « bouddhiste idéal ». L'objectif était, du côté du *sangha*, de financer davantage le département des Affaires religieuses et ses

<sup>30</sup> Dans le cas de l'Université de la Dhammakaya, son objectif est l'enseignement du bouddhisme. Le curriculum y est limité. Le parallèle avec les universités de l'organisation Soka Gakkai au Japon est frappant. Néanmoins, on ne peut comparer le curriculum de la Dhammakaya Open University (DOU) au curriculum diversifié de la Soka University au Japon ou encore de la Soka University of America offrant, par exemple, un Centre sur l'étude des pays riverains du Pacifique (Straus, 1997, 109).

<sup>31</sup> La mention du soutien du roi au Path of Progress Dhamma Quiz Contest peut se trouver sur le site Youtube à l'adresse suivante : <http://www.youtube.com/watch?v=eAdjP9IPY6Y> (Consulté le 05 décembre 2009).

projets de développement sur le territoire (Entrevue, 20 octobre 2005; Entrevue 23 janvier 2006). Pour ce qui est de la Dhammakaya, le but était de toucher une partie des généreux dons que le multimilliardaire faisait annuellement aux organisations bouddhistes. L'image d'une compétition entre religions civique et civile est donc bien réelle (Keyes, 1999, 36-37; Reynolds, 1977, 281). Il s'agit en réalité d'une compétition pour obtenir l'argent destiné à financer des projets sociaux bouddhistes. L'obtention de ce don est une question de prestige et de légitimité pour les deux institutions bouddhistes. Cette rivalité peu connue démontre la tension qui subsiste entre un bouddhisme de l'establishment et les nouveaux mouvements bouddhistes.

À travers cette compétition, la Fondation a compris la pertinence de se démarquer en adoptant une politique de recrutement agressive pour renforcer ses réseaux et en créer de nouveau. Pour cette raison, il fallait innover à plusieurs égards. Citons à ce propos le projet « knock-door program » de la Fondation (Fuengfusakul, 1993, 158). Cette stratégie a porté ses fruits. Elle consiste à faire du porte-à-porte pour recruter de nouveaux membres dans les régions résidentielles de Bangkok. La politique ne vise pas à recruter n'importe qui, bien au contraire, la Fondation est reconnue pour ses examens d'entrée rigoureux. Chaque membre est tenu de passer une entrevue d'adhésion oralement. Ensuite, il faut compléter un examen écrit de connaissance générale sur le bouddhisme. La troisième étape est trois mois de probation où le membre potentiel doit respecter 8 préceptes (contrairement à 5 pour les laïques). C'est lors de cette dernière étape que l'individu doit faire du porte-à-porte (Fuengfusakul, 1993, 158).

Pour comprendre l'importance que la Fondation accorde à établir des réseaux et des collaborations, il faut sortir du cadre national et considérer la présence de l'institution sur la scène internationale. Par exemple, une attention particulière doit être portée aux projets et aux implications sociales de la Fondation qui ont été soulignés par des instances internationales. Citons celles de l'Organisation Akhil Bharat (Inde 2005), du World Buddhist Sangha Youth (Sri Lanka 2006-2007), de l'UNESCO (Genève 2000), de l'OMS (en 2004) (Dhammakaya, 2007, 178-185). On reconnaît les efforts de l'organisation religieuse contre la drogue, l'alcool et le tabac. En plus, la légitimité de l'organisation s'est accrue lorsqu'elle a été reconnue officiellement par les Nations Unies en 1986 (Dhammakaya, 2007, 176; Mackenzie, 2007, 71). Actuellement, elle est une organisation satellite de l'ECOSOC (Conseil économique et social des Nations unies). Également, la Fondation a une délégation aux Nations Unies où elle participe à des ateliers sur la paix, l'éducation et la jeunesse depuis plus de 20 ans (Dhammakaya, 2007, 176). Tous ces



éléments font qu'elle est une organisation dont l'activisme du bien-être est reconnu non seulement par l'État thaïlandais, mais par d'autres pays et organisations internationales respectées. D'après ces informations, le rôle de la Fondation dans la protection sociale de la Thaïlande ne devrait pas surprendre, de même que son poids politique dans les décisions du gouvernement. Dans ce contexte, on comprend l'affirmation selon laquelle le départ de la Dhammakaya du *sangha* n'est pas souhaité par celle-ci qui bénéficie de l'influence de la Fondation (Mackenzie, 2007, 29; Jackson, 1989, 215).

#### 4.1.2 Sources de financement

La source de financement des temples en Thaïlande est un sujet délicat où il faut traiter l'information avec prudence. En effet, d'après la croyance populaire, plus un temple est en mesure d'exhiber ses richesses, plus il devient un endroit prestigieux digne de mérites. Dans le cas de la Dhammakaya, les sommes extraordinaires données au temple lors de certaines transactions sont éloquentes et révélatrices de cette croyance populaire. Par exemple, on sait que l'avoir financier de la Fondation s'élevait à plus de 40 millions de dollars américains en 1990 (Satha-Anand, 1990, 401). En ce sens, le Bangkok Post en 2006 illustre la facilité de l'organisation à trouver des fonds pour des événements. Il y est notamment question des recommandations du directeur général Sarote Kachamart à l'endroit de ces employés pour financer la Dhammakaya. Celui-ci est à la tête du « Local Administration Promotion Department ». Cet article mentionne que le directeur avait ordonné à chaque administration locale, soit un peu plus de 7 854 au pays, d'envoyer une équipe de 10 personnes pour participer à une célébration en l'honneur du roi organisée par la Dhammakaya. Chaque délégation devait payer une somme de 5 000 bahts (156 \$CAN<sup>32</sup>), ce qui avait permis d'amasser une somme d'environ 39 270 000 bahts (1 227 187 \$CAN). L'événement se faisait pour le 60<sup>e</sup> anniversaire de l'ascension du roi sur le trône (Bangkok Post, 13 juillet 2006). Mentionnons également le généreux don de Phra Dhammachayo à la Fondation qui est aussi documenté. Cette somme s'élevait à plus de 950 millions de bahts, soit un peu plus de 29 687 500 \$CAN (Nation, 23 août 2006).<sup>33</sup> Un autre exemple est celui des obsèques de la défunte Kun Yai Chan où l'on a ramassé plus d'un milliard de bahts en don. Pour chaque don de plus de 10 000

<sup>32</sup> Le calcul a été fait d'après la moyenne suivante : 1 dollar canadien pour 32 baht.

<sup>33</sup> Cette somme a été donnée à la Fondation car elle faisait l'objet de poursuite judiciaire.

bahts (312 \$CAN), on pouvait recevoir une image sacrée du Bouddha Dhammakaya (Nation, 4 février 2002). Le caractère philanthropique de ces dons était mis de l'avant par la Fondation, en affirmant que chaque don aidait au maintien du bouddhisme et venait aussi en aide à son prochain. L'organisation affirmait qu'une partie de cette somme allait également être redistribuée aux 30 000 temples du royaume. Ce qui fait une somme d'un peu plus de 3 300 bahts (un peu plus de 1 000 \$ CAN) par temple. C'est tout de même un montant important pour les temples du royaume et surtout, un moyen idéal pour s'attirer les faveurs de gens de toutes les couches de la société. En plus, c'est une bien petite somme si on la compare aux richesses du temple. Un article paru dans le quotidien *The Nation* estime que l'avoir de la Fondation s'élève à plus de 4 trillions de bahts (Nation, 28 avril 2002). Si l'on compare cette somme à l'avoir de 40 millions de dollars américains au début des années 90, on se rend compte de la croissance phénoménale de la Fondation, ainsi que de son pouvoir économique et politique au pays. Elle possède désormais la capacité financière de contribuer au régime de protection sociale du pays.

Toutes ces richesses doivent être supervisées judicieusement. Ainsi, la façon dont l'organisation gère l'argent est aussi innovatrice, dans la mesure où la Dhammakaya permet aux donateurs de le faire sans avoir été en contact avec les moines. Ce qui est un peu inusité dans le contexte thaïlandais où cette proximité permet habituellement le transfert des mérites (Fuengfusakul, 1993, 156). Pour la Dhammakaya, il est alors possible d'offrir dans l'anonymat une somme, mais certains dons sont rendus publics pour une question de légitimité et de publicité pour la Fondation. Par exemple, selon l'importance du don, on peut assurer que l'image du donateur sera placée près d'une statue du bouddha dans l'organisation. Cette stratégie mise sur une convivialité du système de mérites, autant pour les riches que pour les moins fortunés. À en juger par la fortune de la Fondation, c'est une politique qui a su s'adapter aux besoins des consommateurs religieux.

Une autre méthode de financement est le prosélytisme des membres de l'organisation. Ces derniers sont reconnus pour leur succès à recruter des directeurs d'écoles, des fonctionnaires et des directeurs d'hôpitaux. Ensuite, on incite fortement ces personnes haut placées pour qu'à leur tour, elles envoient leur personnel à participer aux activités de la Fondation. Bien entendu, la Fondation met de la pression sur ces personnes pour qu'ils offrent des dons à la Dhammakaya (Mackenzie, 2007, 72-73; Entrevue 20 octobre 2005; Ekachai, 2001, 100; Entrevue 21 janvier 2001; Entrevue 31 janvier 2001). Cette méthode ressemble à d'autres associations, où à la suite d'une retraite de

méditation, on sélectionne des candidats propices à effectuer une campagne de souscription. Dans ce contexte, ce sont les membres de l'exécutif de l'association qui leur demandent de se joindre à un groupe chargé de mettre en place cette campagne (Entrevue 31 janvier 2001; Entrevue 21 janvier 2001). On les sélectionne, entre autres, selon leur profession et leurs témoignages favorables à l'association. Ils seront ensuite suivis par les membres de l'exécutif qui leur donnent un itinéraire et une date de tombée pour amasser une somme suffisamment importante pour financer minimalement la prochaine retraite.

Comme source de financement, il y a aussi la vente de produits dérivés de la Fondation, comme les DVD, les cassettes, les amulettes, les images et les statues de Bouddha, etc. Beaucoup de fonds proviennent de la vente de ces produits à la classe moyenne et au public en général friands des pouvoirs magiques associés à certains objets sacrés produits par la Fondation. Par exemple, en Thaïlande, l'industrie des amulettes représente à elle seule une industrie de plus de 30 milliards de bahts (937 500 000 \$CAN) (Nation, 25 avril 2007). Une autre façon de financer ses infrastructures et ses activités est celle de la vente de la pérennité spirituelle. Cette dernière est possible moyennant un don de plus de 10 000 bahts (312 \$CAN).<sup>34</sup> La pérennité est obtenue en gravant son nom sur le million de statuettes du Bouddha composant le monument Dhammakaya Caitya (Mackenzie, 2007, 42-43).

Toujours sur cette question de gestion de l'avoir de la Dhammakaya, de la même façon dont on diversifie son portefeuille en finance, le financement de la Dhammakaya dépend de plusieurs sources. Pour attirer les investisseurs et les donateurs de toutes les sphères de la société, l'organisation a aussi mis en place une variété de projets et de fonds visant l'aide humanitaire, l'éducation et le développement dont il sera question dans la prochaine section. Citons à titre d'exemple le « Millionaire for Ever Merit Making Fund » ou la Medicine Gift Fund » (Mackenzie, 2007, 59; Ekachai, 2001, 100). Le premier consiste à promettre aux donateurs la richesse dans leurs vies futures, si ceux-ci s'engagent à offrir 1 000 bahts (31 \$CAN) tous les mois à la « Food Fund » du temple (Mackenzie, 2007, 59). En conséquence, il est possible d'affirmer que la Fondation a réussi à créer une véritable industrie du don fondée sur le système de mérites bouddhistes (Jacobs, 2002, 173). De plus, elle reconnaît que la sécurité économique de la nation fasse partie de l'équation pour vaincre les forces du mal (*Mara*), mais qu'elle doit être

---

<sup>34</sup> Caitya : lieu saint ou temple consacré du bouddhisme. Le Dhammakaya Caitya est monument qui ressemble à un hémisphère. Sa construction s'est terminée en mars 2000. Il s'inspire du plus vieux caitya situé à Sanchi en Inde (Mackenzie, 2007, 42-43).

accompagnée d'une démarche spirituelle qui est fournie par la technique de médiation Dhammakaya (Mackenzie, 2007, 60). En proposant l'économie et l'extinction des souffrances comme étant une partie intégrante du bien-être, elle valorise l'accumulation des richesses. Ce message est populaire au sein de la classe moyenne qui cherche à concilier le message bouddhiste du non-attachement avec leur style de vie axé sur la consommation, le confort et l'accumulation de biens (Ekachai, 2001, 105-107).

#### 4.2 Services offerts à la population, projets

Après avoir décrit les acteurs à la tête de la Fondation, la structure, les réseaux et le financement, il sera question des projets responsables de sa réussite religieuse et politique. En effet, la Dhammakaya offre une multitude de programmes qui reflètent son activisme du bien-être. Dans un contexte social où l'État cherche à étendre sa protection sociale, le gouvernement voit d'un bon oeil les innovations dans ce domaine. Pour comprendre le lien avec la Dhammakaya, ses projets seront ainsi divisés selon deux types de bien-être, soit celui du bien-être de l'État et celui du bien-être des individus. Le premier point s'explique de la façon suivante : pour un État ayant à sa tête un roi bouddhiste, le bien-être de l'État se mesure par le caractère vertueux de ses citoyens.<sup>35</sup> Le deuxième point comprend les programmes qui visent à assurer une sécurité sociale aux personnes en réduisant leurs souffrances physiques ou spirituelles.<sup>36</sup> D'après ces deux types de bien-être, les projets de la Dhammakaya se sont présentés comme un allié idéal aux politiques sociales de l'État et un complément peu coûteux. Ainsi, cette section va étudier brièvement les programmes de la Fondation à travers les services et les projets qu'elle offre à la population.

Pour considérer la Dhammakaya comme une alliée aux politiques sociales de l'État, il fallait d'abord s'assurer de l'étendue des programmes et ensuite de la réelle popularité de la Fondation. Plus la popularité de l'organisation est importante, plus celle-ci avait des chances d'avoir un impact au sein de la population. En réalité, la prodigieuse

<sup>35</sup> La Dhammakaya a publié un livre sur le sujet en 2005. Il s'intitule : *Ethical Guide for Children and Teenager, How to Raise the Children to Be Good People for the Nation*.

<sup>36</sup> La Fondation a publié une multitude de livres sur le sujet: 1) *Man's Personal Transformation* (2005); 2) *The Warm Hearted Family* (2007); 3) *Pages to Happiness* (2007) ; 4) *Right Understanding... the Beginning of a Prosperous Life (Optimistic Wisdom)* (2006); 5) *A Manual of Peace, 38 Steps Toward enlightened Living* (2005). Certains sont directement disponibles par Amzone.com.

popularité de la Fondation s'illustre par les chiffres. Si en 1970, l'organisation ne compte qu'une vingtaine de membres; en 2008 il n'est pas surprenant de voir plus de 200 000 personnes assister à des cérémonies religieuses. En 1998, le mouvement Dhammakaya comptabilisait 881 moines et novices. À ce chiffre s'ajoutaient 116 laïques masculins et 369 laïques féminins travaillant à temps plein sur le site. Il faut inclure aussi plus de 615 ouvriers permanents. En plus, la Fondation pouvait compter sur une main-d'œuvre de plus de 5 000 bénévoles. Pour des occasions spéciales, elle pouvait solliciter 10 000 bénévoles supplémentaires (Mackenzie, 2007, 41; Ekachai, 2001, 97-98; Bangkok Post, 21 décembre 1998). Le total se chiffrait donc à plus de 1981 personnes pour le fonctionnement de la Fondation, en excluant les 15 mille bénévoles. En 2002, il y avait plus de 700 moines à la Fondation. On pouvait inclure à ce nombre 100 moines de plus pendant la saison de la pluie<sup>37</sup> (Mackenzie, 2007, 41). Il faut également ajouter plus de 500 novices. Le temple comptait environ 1 000 employés payés (*chaonattii*). Le total est donc de 2 300 personnes, soit une augmentation de 319 personnes en 4 ans. Seulement, en 2006, les statistiques changent et le nombre de moines fluctue. Le temple hébergeait alors plus de 600 moines de façon permanente. Ce chiffre augmentait à 800 environs lors de la saison de la pluie. On compte aussi entre 300 et 400 novices. Ces derniers peuvent atteindre plus de 1 000 lors de la saison de la pluie. Il y a également entre 200 disciples laïques féminins (*upasika*) et 500 disciples laïques masculins (*upsaka*) (Mackenzie, 2007, 41-43). Cette diminution de personnes sur le site est compensée par les millions de membres que revendique la Fondation partout sur la planète. Ainsi, l'impact mondial serait concret si l'on en juge par cette expansion transnationale.

Pour ce qui est des projets de la Fondation et de ses liens avec l'État. Une des premières collaborations que l'on voit avec l'État est la participation de la Dhammakaya au programme « Land of Virtue and Prosperity (Land of Dharma, Land of Gold) ». Projet qui a été inspiré par un discours du roi dans les années 50s où celui-ci énonçait de quelle façon la monarchie devait régner sur ces sujets : « We shall reign with righteousness (Dharma) for the happiness and welfare of the Thai people ». Dès 1984 le National Council on Social Welfare of Thailand (NCSWT) fait de l'idéologie bouddhiste le moteur d'un projet de développement économique, social et politique de la nation (United Nations, 1991, 433). Il sera mis en œuvre en 1985 pendant 4 ans avec la participation de la Dhammakaya (Fuengfusakul, 1993, 176). En 2007, une extension de ce projet à

<sup>37</sup> Cette période correspond aux trois mois de Carême Bouddhiste (juillet-octobre) où les moines doivent rester en résidence pour étudier le canon bouddhiste et méditer de façon intensive.

laquelle la Fondation participe est celle de la mise en place d'une idéologie nationale sur l'économie de suffisance bouddhiste. Il s'agit d'une stratégie de développement où les projets sont élaborés selon un lien d'interdépendance entre l'économie, la protection sociale et le bouddhisme. Dans ce contexte politique favorable à la collaboration entre État et organisations religieuses, la Dhammakaya propose une multitude de programmes sur la paix ainsi que le bien-être des citoyens et de l'État.<sup>38</sup> Voici quelques-unes de ces catégories figurant sous la bannière de « Projets de paix de Phra Dhammachayo » :

- 1) Les programmes de formation et d'enseignement du Dharma au public.
- 2) La jeunesse et l'avenir de la paix dans le monde.
- 3) Le programme de paix visant les familles.
- 4) La paix entre les moines.
- 5) L'aide humanitaire.
- 6) L'offre d'une paix véritable aux citoyens du monde.

Les projets de la première catégorie visent l'enseignement de la méditation Dhammakaya et d'une éthique bouddhiste. Ils sont offerts à plusieurs groupes, dont les infirmières, les policiers, le personnel juridique, les fonctionnaires, les militaires, etc. (Mackenzie, 2007, 43; Dhammakaya, 2007, 115). En encourageant la participation aux programmes de la Dhammakaya, le gouvernement cherche à créer des fonctionnaires et des bureaucrates dignes de confiance. L'objectif est de voir au bien-être de l'État en s'assurant que les individus travaillant dans ses institutions sont des citoyens honnêtes et vertueux. Ces formations sont suivies d'évaluations écrites dont le contenu est approuvé par la monarchie et le gouvernement. Son appellation est la « Training Programme for Private and Public Sector » (Dhammakaya, 2007, 72). Il recoupe plusieurs projets, dont ceux que l'on nomme « Morality Development Program » et « Meditation Programmes for Virtuous Teachers ». L'organisation reconnaît que les acteurs du secteur privé et du secteur public sont la clef pour une paix sociale (Dhammakaya, 2007, 72). L'utilisation de cette terminologie est révélatrice, puisqu'elle recoupe la notion de sécurité nationale, de stabilité sociale et du maintien d'une cohésion sociale. On vise l'intégrité politique grâce à des valeurs communes axées sur le bouddhisme. La Dhammakaya travaille activement à concrétiser l'idéologie de l'État selon laquelle un bon citoyen est un bon bouddhiste. Qui plus est, à ces programmes encouragés directement par l'État, le temple

<sup>38</sup> Traduction libre que je propose. Ces catégories sont tirées directement de leur site Internet <http://www.Dhammakaya.or.th/> et de leur livre intitulé *The Sun of Peace*. Ce dernier a été consulté en ligne pendant le mois de mars 2008 et disponible à l'adresse suivante : [http://www.Dhammakaya.or.th/news/500514\\_the\\_sun\\_of\\_peace.php](http://www.Dhammakaya.or.th/news/500514_the_sun_of_peace.php).

organise également des séances de méditation tous les dimanches où participent plus de 10 000 personnes. Ce chiffre triple une fois par mois où une séance plus importante est organisée (Dhammakaya, 2007, 66).

La Fondation devient ainsi un outil de propagande idéal et peu coûteux pour voir au bien-être de l'État et de la Fondation. Ce sujet fait appel aux programmes pour les professeurs, pour les étudiants et pour la jeunesse. Ainsi, pour assurer une relève, les programmes visent la jeunesse. En effet, l'objectif est, d'après la Fondation, d'assurer que ces jeunes participent activement à l'avenir de la paix dans le monde. C'est d'ailleurs de cette façon que l'on présente le message aux participants. On établit alors une corrélation entre la pratique, l'étude du bouddhisme et la paix dans le monde. Cette paix vise le bien-être des individus et des États selon la Fondation. Également, l'organisation cible les jeunes dès le primaire, et ce, jusqu'à l'université. De plus, l'un des programmes connus est celui du « Dhammayada Training Program ». On mise sur l'apprentissage du bouddhisme pour développer le sens de l'éthique. Ce sont des programmes visant le bien-être de l'individu. Sur le site de la Fondation, on fait d'ailleurs référence à ces programmes comme étant des « Self-improvement Programmes ». La transmission de l'idée qu'il existe une transnationalisation du pouvoir méditatif des participants est jumelée avec celui d'un message nationaliste. À vrai dire, la frontière entre le bien-être individuel et celui de l'État est bien mince (Dhammakaya, 2007, 80). Ce programme s'avère alors un puissant moyen de recruter pour la Fondation. À la suite du programme, on offre aussi aux jeunes intéressés la possibilité de s'ordonner moine temporairement, à condition d'avoir réussi au préalable l'évaluation écrite du programme (Mackenzie, 2007, 44; Dhammakaya, 2007, 81). Résultat, l'organisation peut procéder à des ordinations en masse. En plus, à la suite de leur expérience, ces jeunes sont intégrés à la Fondation.

Pour ce qui est des étrangers, il existe un programme Dhammayada qui s'adresse aux eux spécifiquement. Ce programme est offert en plusieurs langues, dont le chinois. Par ce projet, l'objectif de la Fondation cherche à créer un environnement de bien-être et de paix qui est universel (Dhammakaya, 2007, 85). À travers ce message universel de paix se dissimule en réalité un discours hégémonique sur une technique de méditation, une industrie de dons lucrative, une volonté d'obtenir une légitimité politique et religieuse, ainsi qu'un modèle de relation entre l'État et la religion qui est spécifique. Il est en effet difficile de séparer les actions de la Fondation de son point d'origine politique qui est la Thaïlande. L'activisme du bien-être s'insère ainsi dans une volonté morale bouddhiste de percer le marché religieux et politique sur le plan national et international.



Dans un contexte où le bouddhisme est perçu comme étant favorable aux valeurs démocratiques et à la non-violence, on cherche à démontrer que la Thaïlande est un représentant capable de faire avancer la cause démocratique dans la région dominée par des régimes autoritaires. C'est un message qui est en apparence neutre et qui permet à la Fondation de s'insérer dans d'autres communautés. Seulement, la concentration de la Dhammakaya, dans des pays industrialisés, laisse croire que l'objectif réel de la Fondation est d'abord financier, religieux et politique, avant d'être purement philanthropique.<sup>39</sup> En effet, l'absence de l'organisation en Amérique latine est par ailleurs étonnante, compte tenu du bassin de population et de pays en voie de développement qui s'y trouve.<sup>40</sup> Pour ce qui est de sa présence en Afrique, elle se résume à deux centres en Afrique du Sud.

Du point de vue national, certains projets sont dignes de mention. La Fondation a créé un questionnaire que l'on nomme le « National Dhamma Quiz Contest » et qui fait office d'autorité sur le bouddhisme au pays (Mackenzie, 2007, 43). Cet examen s'adresse aux jeunes, même si ces derniers ne sont pas bouddhistes. Il a été adopté par plus de

---

<sup>39</sup> Ces éléments de la Fondation les démarquent pour l'instant du bouddhisme dit humanitaire (Buddhism for the Human Realm), présent dans la tradition mahayaniste. On peut penser ici à l'organisation bouddhiste Tzu Chi en ce sens (Laliberté, 2005). Le message de la Dhammakaya tend toutefois à rejoindre ce mouvement mahayaniste sur l'idée que le « bouddhisme humanitaire » se concentre sur la question de la charité comme moyen d'atteindre le salut spirituel (Laliberté, 2003, 245). De plus, les sources d'inspiration de la Dhammakaya étant nombreuses, il est difficile d'évaluer l'impact du mouvement « bouddhiste humanitaire » en Thaïlande qui n'aime pas trop être associée à la tradition mahayaniste (Mackenzie, 2007, 109; Jacobs, 2002, 179; Ekachai, 2001, 100). La raison étant que cette association est contraire à la conception de pureté du bouddhisme Thaï et des fondements de la technique de méditation Dhammakaya. Qui plus est, le message pro-capitaliste de la Fondation semble pour l'instant se démarquer du message purement altruiste d'organisations bouddhistes comme Tzu Chi (Taiwan), considérée comme appartenant au « bouddhisme humanitaire ». Au-delà des intérêts financiers de la Fondation, il y a également les intérêts financiers des membres de la Dhammakaya. En effet, les finissants des programmes Dhammadayada se perçoivent comme une sorte de fraternité (old boys network) où l'on bénéficie des réseaux des autres membres. Il est alors plus facile d'obtenir des emplois si l'on a participé à ses programmes de la Fondation (Ekachai, 2001, 100). En d'autres mots, ces programmes s'assurent du bien-être de ses membres et de ses finissants. En plus, Phra Dattacheewo (Thattachiwo) a promis, par exemple, que les participants de ces programmes ne seront pas encouragés à faire la grève ou encore à détruire les commerces ou les établissements commerciaux (Jackson, 1989, 214-215). Cette affirmation de Phra Dattacheewo se voulait faire la promotion du caractère moral de ses programmes à la classe patronale.

<sup>40</sup> Notons que le site de la Fondation est disponible en espagnol. Une des explications est la popularité de cette langue aux États-Unis. L'organisation devait s'adapter à cette réalité si elle cherchait à percer le marché religieux américain. Également, il est bien possible qu'à long terme, la Fondation pénètre le marché religieux en Amérique latine. Si l'on suit sa stratégie actuelle, elle risque de s'établir dans les pays les plus peuplés comme le Mexique, l'Argentine, le Venezuela, le Guatemala, le Pérou et la Colombie. Reste à voir si la traduction du site se fera en portugais pour le Brésil.

5 000 institutions dans le pays (Mackenzie, 2007, 43). Il devient ainsi un instrument d'éducation pour l'État et pour la Fondation. Ce questionnaire consiste à l'étude et à l'apprentissage des 38 bienfaits du Mangala Sutta. Les étudiants ayant obtenu les meilleurs résultats à cet examen obtiennent un prix offert par le roi. Le succès de ce projet est retentissant, puisqu'ils sont plus de 4 millions à avoir pris part au questionnaire en 2006 (Dhammakaya, 2007, 98). Il devient du coup un outil d'intégration à une identité et à des valeurs communes qui sont fondamentalement bouddhistes. Cet examen est présenté comme étant une façon d'améliorer le sort des individus. C'est une façon, pour la Fondation, d'exprimer les lacunes qu'elle voit dans le système d'éducation nationale actuel. La sécularisation progressive du système préoccupe certains groupes conservateurs. En jouant sur ce niveau, la Dhammakaya donne alors l'exemple du progrès scientifique qui doit être accompagné d'un bon sens d'éthique. Pour la Fondation, le bouddhisme est le véhicule par excellence d'une bonne moralité : « The training borrows from Buddhist principles as a template for developing ethics and morality. It is believed that Buddhist principles are one of the best principles that can be used to guide the full development of youths. »<sup>41</sup> La monarchie, en encourageant ce programme, confirme sa position comme protecteur du bouddhisme au pays. Toutefois, elle envoie également le message que pour être de citoyens moraux, le bouddhisme est un système de valeurs supérieures aux autres. Également, la Fondation ainsi que la monarchie sous-entendent que le rôle des minorités religieuses peut difficilement être l'égal du bouddhisme en matière d'éthique et de comportement moral. Dans cette logique, rappelons que le bien-être de l'État dépend directement de la condition du bouddhisme, de la nation et du roi. On met ainsi de côté la participation des minorités religieuses au bien-être de l'État. Qui plus est, on écarte le système de valeurs de ces minorités à la contribution du bien-être de l'individu. Bien entendu, le bouddhisme est présenté comme étant l'un des meilleurs systèmes pour guérir les souffrances des personnes. Pour ce faire, il faut pratiquer un bouddhisme qui est par essence vertueux, comme le bouddhisme de la Dhammakaya. Par ailleurs, la concentration des centres Dhammakaya au sud de la Thaïlande démontre que l'intérêt de la Fondation dans cette région n'est pas futile. C'est une présence qui assure un soutien aux moines et aux bouddhistes de la région, tout en faisant office de colonisation religieuse.

---

<sup>41</sup> Site consulté le 31 mars 2008. Voir le site de la Fondation à l'adresse suivante : [http://www.Dhammakaya.or.th/whoweare/Peace\\_Projects\\_of\\_Phrrarajbhavanavisudh02.php#dhammadayada](http://www.Dhammakaya.or.th/whoweare/Peace_Projects_of_Phrrarajbhavanavisudh02.php#dhammadayada).

Tous les projets de la Fondation convergent vers cette idée que la paix intérieure et extérieure correspondent au véritable bien-être de l'individu. Dans le même ordre d'idée, afin de continuer à participer au maintien du bouddhisme sur le territoire, la Fondation s'est occupée depuis 1988 à récompenser les moines et les novices ayant passé avec succès le niveau 9 de langue pali. L'objectif est d'encourager à maintenir un standard de qualité et d'éducation dans le *sangha*. D'autres projets comme le « Systematic Training Program for Spreading Buddhism » et le « True Monks buddhist Studies Contest » cherchent à former les moines et les novices à devenir de véritable ambassadeur. L'organisation croit que ces moines et novices peuvent apporter l'harmonie aux individus, aux familles, à la société, aux pays et à la planète.<sup>42</sup> C'est une volonté de la Fondation à devenir un acteur incontournable dans la promotion du bouddhisme non seulement en Thaïlande, mais sur le globe. La pensée de la Fondation sur ses projets est la suivante : « Monks and novices are the heart of the world and the universe. This is the sign of true happiness. »<sup>43</sup> Le discours officiel de la Fondation est celui d'une organisation cherchant à unifier tous les bouddhistes du monde au nom d'une paix universelle. En réalité, pour la Fondation, le bien-être de tous les individus dépend de la méditation Dhammakaya. C'est une conversion qui motive le comportement du mouvement.

La notion de paix intérieure est intimement liée à celle de l'extérieur pour la Dhammakaya. L'aide humanitaire pour la Fondation est une action qui se fonde sur la compassion. En matière de charité, elle repose en réalité sur une dialectique entre le bien-être physique et mental de soi, de l'autre et de la nation. En aidant son prochain, on bénéficie automatiquement du geste.<sup>44</sup> Cette idée de troc entre le matériel et le spirituel est centrale à la survie de la Fondation. Elle est un soi une forme de prosélytisme où l'on convertit la souffrance en capital religieux. Ainsi, le soutien financier et moral permet d'accumuler de bons mérites pour l'individu, la société et l'État. Jacobs illustre cette

---

<sup>42</sup> Site consulté le 31 mars 2008. Voir le site de la Fondation à l'adresse suivante : [http://www.Dhammakaya.or.th/whoweare/Peace\\_Projects\\_of\\_Phrrarajbhavanavisudh04.php#9](http://www.Dhammakaya.or.th/whoweare/Peace_Projects_of_Phrrarajbhavanavisudh04.php#9).

<sup>43</sup> Site consulté le 31 mars 2008. Voir le site de la Fondation à l'adresse suivante : [http://www.Dhammakaya.or.th/whoweare/Peace\\_Projects\\_of\\_Phrrarajbhavanavisudh04.php#9](http://www.Dhammakaya.or.th/whoweare/Peace_Projects_of_Phrrarajbhavanavisudh04.php#9).

<sup>44</sup> Pour de futurs projets de recherche, il serait intéressant de comparer le rôle des États dans l'élaboration des discours des organisations bouddhistes présents sur la scène internationale : Tzu Chi (Taiwan), Buddha Light Association (Taiwan), Ching Hai International Association (Taiwan), Soka Gakkai (Japon), Dhammakaya (Thaïlande), Falun Dafa (Chine), International Kadampa Buddhist Union (tradition tibétaine), Shambala (tradition tibétaine), RIGPA (tradition tibétaine), Église bouddhique unifiée/Unified Buddhist Church (France/Vietnam), Goenka International Network of Vipassana Meditation (Myanmar).

réalité en affirmant que le bouddhisme thaï croit que plus le geste de charité est important, meilleur sera la rétribution (Jacobs, 2000, 141). Dans cette optique, le projet d'aide humanitaire de la Fondation est une étape décisive vers une reconnaissance mondiale du bien-fondé de son message. La participation et l'attestation de la Fondation par des instances internationales représentent un pas en ce sens. À long terme, la Fondation pourrait avoir le potentiel de devenir un acteur dans la politique étrangère de l'État thaïlandais. Le bouddhisme se voit ainsi un moyen potentiel pour l'État et pour l'organisation religieuse d'augmenter leur crédibilité et leurs alliés sur la scène internationale. Il faut croire que ce précédent dans l'histoire du pays encouragera d'autres organisations bouddhistes thaïlandaises à emprunter le même parcours. Selon ces données, il ne serait pas surprenant que l'ouverture du marché religieux par l'État entraîne un effet domino et que l'on assiste à un renouveau des religions civiles au pays semblable à celui de la Dhammakaya.

Précisons que nationalement les projets humanitaires sont nombreux, mais qu'ils sont encore à leurs débuts à l'international. Par exemple, sur le site de la Fondation, il est possible de voir la première mobilisation de l'organisation pour venir en aide aux grands brûlés de la Californie en novembre 2007. La Californie était alors aux prises avec des feux de forêts importants. Néanmoins, l'aide à l'étranger se limite pour l'instant à des cours de méditation, donc au bien-être spirituel et au recrutement de nouveaux membres, soit au bien-être de la Fondation. Pour ce qui est de l'aide humanitaire en Thaïlande, il existe des bourses d'études pour les personnes défavorisées, des unités médicales mobiles et de l'aide régionale pour les victimes de désastres naturels.<sup>45</sup> Concrètement, la Fondation apporte un soutien matériel à plus de 266 temples répartis dans les quatre provinces où sévit la violence entre une minorité de musulmans séparatistes et les autorités bouddhistes. Cette aide, affirme la Fondation, se poursuivra aussi longtemps que la situation demeurera explosive. On peut voir dans cette politique une alliance avec l'État qui cherche également une façon de régler l'instabilité politique dans cette région. C'est une participation de la Fondation à la sécurité nationale. Lors du Tsunami, l'organisation a également fait office d'intermédiaire et de coordonnatrice entre les ONG et les institutions gouvernementales (Dhammakaya, 2007, 141). De même, lors de

---

<sup>45</sup> L'information a été trouvée à partir d'une vidéo publicitaire de la Dhammakaya disponible sur Youtube à l'adresse suivante : <http://www.youtube.com/watch?v=eAdjP9IPY6Y>. Il a été consulté le 31 mars 2008. Il existe également de l'information sur le document *The Sun of Peace* disponible sur leur site. Ce dernier a été consulté en ligne pendant le mois de mars 2008 et disponible à l'adresse suivante : [http://www.Dhammakaya.or.th/news/500514\\_the\\_sun\\_of\\_peace.php](http://www.Dhammakaya.or.th/news/500514_the_sun_of_peace.php).

désastres naturels comme des inondations, elle peut solliciter l'aide de médecins pour les envoyer dans les régions touchées (Dhammakaya, 2007, 144). La Dhammakaya s'est montrée prête à collaborer avec le gouvernement à plusieurs reprises et cette aide n'est pas seulement motivée par des visées altruistes, mais par des intérêts politiques.

Ainsi, pour l'activisme du bien-être, le bien-être de l'État et celui du bien-être des individus sont en réalité souvent confus pour la Dhammakaya. D'un côté, l'État se sert de la Dhammakaya pour renforcer son filet de protection sociale et, de l'autre, la Dhammakaya se sert du soutien de l'État pour augmenter sa crédibilité religieuse et politique. Cette dynamique se traduit autant nationalement qu'internationalement. Effectivement, la coopération de la Fondation avec des organisations internationales, telle que les Nations Unies, a entraîné une augmentation du nombre de visiteurs étrangers dans ces activités de méditations à Bangkok. Cette transnationalisation croissante de la Fondation structure le comportement de l'organisation et celui de son rapport avec l'État. Il amène aussi l'État à reconsidérer son rapport avec cette organisation qui a maintenant la capacité et les moyens de gérer son autonomie relative. Le rapport de ces deux institutions se définit par leur intention de tirer profit des ressources que l'une et l'autre ont en leur possession. On résume alors l'ambition de la Dhammakaya à : « extending the peace within to bring lasting peace the world over for ever more ».<sup>46</sup>

Cette ambition de l'organisation nous renvoie à la notion de philanthropie nationale. En effet, le lien entre la philanthropie et la Fondation est mis de l'avant par la participation des membres de la monarchie à plusieurs cérémonies organisées par le temple. Par exemple la participation de la princesse Soamsavali Kitiyakara. Sa présence est importante, car elle s'intéresse à la santé publique et aux questions de la protection sociale. Elle est également proche de la princesse Sirindhorn, fille du roi, qui a participé à l'ouverture de la Fondation. Ainsi, il n'est pas surprenant de voir Mme Kitiyakara remettre un prix à Dhammachayo en 2004. Elle est également responsable de la « Princess Pa Foundation »<sup>47</sup> et de la société de la Croix-Rouge thaïlandaise, l'une des premières et des plus prestigieuses organisations philanthropiques du pays. Avec de telles initiatives, la Fondation gagne une part du marché de la philanthropie au royaume qui peut être réutilisée par l'État.

<sup>46</sup> Cette citation vient d'un document de la Fondation visionnée sur Youtube le 31 mars 2008. Il trouve sur le site Youtube à l'adresse suivante : <http://www.youtube.com/watch?v=eAdjP9IPY6Y>.

<sup>47</sup> <http://www.princess-pa-foundation.or.th>

Le constat en ce qui concerne les projets et les services offerts à la population est le suivant : il n'y a pas de compétition entre les organisations gouvernementales et les organisations religieuses philanthropiques pour l'instant. Seulement, l'expansion de la Dhammakaya laisse présager que ce scénario pourrait changer selon les conjonctures du marché, du comportement de l'État et des moyens financiers de la Fondation. De plus, actuellement, la Dhammakaya préfère se centrer sur la conversion de nouveaux membres et sur un statu quo politique et religieux. Cette stratégie est adoptée pour éviter une remise en question de sa légitimité au pays. Elle préfère partir à la conquête d'une légitimité transnationale, augmentant ainsi son pouvoir politique au niveau national. En revendiquant un statu quo, la Fondation cherche à obtenir de l'aide de l'État et du *sangha* dans son projet de devenir le centre mondial du bouddhisme.

#### 4.3 Relations aux politiques de l'État

Malgré un environnement socio-économique difficile, la relation de la Fondation avec l'État est, en apparence, harmonieuse. Telle que mentionnée au départ de ce chapitre, l'organisation participe à la mise en place de programmes sociaux du gouvernement. Il est toutefois difficile, pour l'instant, de quantifier cette participation, sinon de la souligner (Entrevue 20 octobre 2005). Cette participation a pris la forme de collaboration aux programmes de l'État déjà existants. Ainsi, cette section va toucher au rôle de la Fondation dans trois domaines, soit celui de l'éducation, de la santé et de la sécurité nationale.

Dans les années 80, la Fondation était étudiée comme un mouvement de l'establishment, même si la majorité de ces membres provenaient de la classe moyenne (Jackson, 1989, 217-19). La vieille garde voyait en l'organisation un outil de cooptation pour la classe moyenne et pour les professionnels, et ce, afin d'éviter la formation de cellules anti-establishment au sein de ces groupes sociaux.<sup>48</sup> Le résultat a été la reconsolidation et le renforcement de l'establishment au pays grâce à l'important succès de la Dhammakaya pendant cette décennie. Toutefois, ce lien avec l'establishment traditionnel a été réévalué par la Fondation à partir de la crise financière de 1997. La situation financière allait miner la légitimité de deux institutions qui se fondaient sur le

---

<sup>48</sup> La stratégie des élites visait à éviter les conflits des années 70 où la classe moyenne était ouvertement anti-establishment (Jackson, 1989, 218).

bien-être de la nation et de la population, soit la Monarchie et l'économie. Ainsi, cette crise devenait gênante autant pour la monarchie que pour la législature. Dans ces circonstances, la Dhammakaya devait trouver une stratégie pour conserver le bien-fondé de son organisation. L'élection du nouveau gouvernement populiste devenait une fenêtre d'opportunité pour conserver sa crédibilité auprès de ses membres en priorisant le rôle de la Dhammakaya sur le bien-être de la nation et des citoyens. En optant de mettre l'accent sur une plus grande transnationalisation du mouvement, sur un statu quo national et sur la participation accrue de l'organisation aux politiques sociales du gouvernement populiste, on mettait à jour l'objectif premier de la Fondation, soit le maintien de la crédibilité de son institution et de son expansion.

Le rôle de la Fondation au niveau de l'éducation est difficile à évaluer. Il est toutefois possible de noter l'intérêt de la fondation dans ce domaine. Tel que souligné auparavant, elle offre des bourses d'études pour les étudiants issus de milieux défavorisés et pour les moines désirant poursuivre leurs études. Son rôle de conseiller auprès du *sangha* lui donne aussi un poids dans ce domaine, puisqu'encore aujourd'hui, malgré la mise en place d'un système d'éducation gouvernemental, les temples restent dans certaines communautés rurales, le principal centre d'éducation du village. Ceux-ci sont aussi intégrés dans le système d'éducation du gouvernement (Chuamsakul, 2006, 106-147; Entrevue 2008; Entrevue 2005; Correspondance 2008; Ekachai, 2001, 146-150). Généralement, ces temples sont localisés dans les milieux ruraux. Il existe d'ailleurs des stéréotypes voulant que cette forme d'éducation des campagnes soit inférieure à celle offerte dans les villes (Chuamsakul, 2006, 106-147; Ekachai, 2001, 146-150).<sup>49</sup> De plus, le « National Dhamma Quiz Contest » représente un partenariat entre la Fondation et les conservateurs sur l'éducation morale nationale. Qui plus est, l'association de la Fondation avec le *sangha* est inévitablement liée à la modernisation des méthodes d'enseignement du *sangha* : écrans géants, Internet, DVDs, radio, télévision, etc. Il ne faut pas oublier qu'avant Thaksin, le département des Affaires religieuses faisait partie intégrante du ministère de l'Éducation. L'association avec le *sangha* ouvrait ainsi la possibilité de l'organisation à participer à l'éducation à travers le département des Affaires religieuses. Les populaires programmes de la Dhammadayada, quant à eux, sont aussi une preuve de la participation de la Fondation à l'éducation morale nationale, car certains sont

---

<sup>49</sup> Écoles laïques et écoles religieuses (temples bouddhistes) ne bénéficient plus de la même réputation comme au début du siècle. Une exception à ce constat, celui des collèges catholiques où l'éducation serait supérieure à la moyenne.



subventionnés directement par : les universités, le département des Affaires religieuses, le département des travaux publics, la société de la Croix-Rouge thaïe et les militaires (Jackson, 1989, 210). L'éducation bouddhiste morale est une priorité pour la Dhammakaya, car elle permet d'assurer le bien-être des citoyens et celui de l'État. La Fondation est aussi active internationalement sur le plan de l'éducation. Elle coordonne des programmes sur le bouddhisme avec d'autres organisations bouddhistes et institutions d'éducation.<sup>50</sup> Cette présence est une propagande active pour l'idéologie de la Fondation et la promotion d'une bonne image de la Thaïlande. L'État bénéficie donc directement des activités de la Fondation en s'associant avec les activités de cette dernière.

Pour ce qui est du domaine de la santé, la Fondation ne possède pas d'hôpital et son impact dans ce domaine est encore limité, si on la compare à d'autres organisations bouddhistes connaissant un succès semblable, comme Tzu Chi (Taiwan). La Dhammakaya participe toutefois activement à enrayer la consommation de drogues, de l'alcool et du tabac. Il faut établir ici un lien entre les politiques de Thaksin contre les drogues au pays en 2003 et le prix attribué par l'OMS en 2004 à la Dhammakaya.<sup>51</sup> Ce rapport est celui d'un soutien mutuel entre les politiques du gouvernement et celui des activités de la Fondation, comme nous l'avons souligné précédemment. Concrètement, il existe des membres qui se sont engagés dans la promotion de cours de méditation pour venir en aide aux personnes dépendantes de stupéfiants. Phra Dhammachayo milite aussi contre l'usage du tabac depuis la création de la Fondation dans les années 70. De plus, il y eut des gestes collectifs où l'on voyait des moines aux côtés des membres du mouvement et du *sangha* qui brûlaient des quantités importantes de cigarettes et d'alcool. On cherchait à publiquement décourager la consommation de ces substances nocives pour

<sup>50</sup> Sur le site de la Dhammakaya, on mentionne que la Fondation est active dans le domaine de l'éducation dans les pays suivants : Sri Lanka, Népal, Inde, Bangladesh, Myanmar, Chine, Taiwan, Japon, Australie, Nouvelle-Zélande, Suisse, Italie, Grande-Bretagne et Etats-Unis ([http://www.Dhammakaya.or.th/whoweare/Peace\\_Projects\\_of\\_Phrrarajbhavanavisudh08.php](http://www.Dhammakaya.or.th/whoweare/Peace_Projects_of_Phrrarajbhavanavisudh08.php)).

L'étendu réel de cet engagement et de cette collaboration à l'étranger reste difficile à déterminer. D'autres recherches seraient nécessaires en ce sens pour mesurer l'impact véritable de la Fondation dans ces pays. Par exemple : le nombre d'étudiants participant à ces formations; le nombre de personnes appartenant à la Dhammakaya dans ces institutions; l'ampleur des programmes auquel collabore la Fondation; la place accordée à la Dhammakaya dans la prise de décision et la rédaction d'un curriculum; etc.

<sup>51</sup> En février 2003, l'administration Thaksin mettait de l'avant une campagne musclée contre la drogue qui visait l'élimination de toutes les drogues sur le territoire. Le résultat fut une condamnation d'abus de droits humains par plusieurs organismes importants dont Amnistie internationale, Human Rights Watch ([http://www.hrw.org/reports/2004/thailand0704/4.htm#\\_ftnref7](http://www.hrw.org/reports/2004/thailand0704/4.htm#_ftnref7); <http://hrw.org/english/docs/2004/07/07/thaila9014.htm>). On rapporte plusieurs milliers de morts à la suite des mesures prises par le gouvernement.

la santé. Encore une fois, la participation de l'organisation au domaine de la santé se résume à celle d'une éducation contre les effets négatifs des substances dommageables pour la santé. Les activités de la Dhammakaya ne peuvent se comparer à celle de l'organisation Tzu Chi qui possède ses propres hôpitaux et qui forme ses propres médecins.<sup>52</sup> Les activités de la Fondation dans ce domaine se résument à celui d'une éducation de projets d'intervention et de conscientisation du public comme la « Cigarette Burning Campaign ». Le succès de cette stratégie a tout de même été important avec plus de 205 campagnes de ce genre et une participation de plus de 73 mille participants.<sup>53</sup> L'ampleur de ces campagnes est considérable grâce aux réseaux importants de la Fondation : universités, fonctionnaires, écoles secondaires, radio, télévision, centres d'achats, dirigeants hauts placés, etc. En somme, la Dhammakaya n'est pas en compétition avec l'État pour la prestation de soins de santé. Dans le meilleur des cas, elle offre ses réseaux à l'État et elle engage des unités de médecins de façon ponctuelle. Depuis 2001, le système de soin universel de l'État démontre que le bien-être physique des citoyens est dorénavant entre les mains de cette institution. Aucune organisation bouddhiste n'a les infrastructures et les moyens financiers nécessaires pour offrir une couverture semblable à celle mise en place par le gouvernement Thaksin.<sup>54</sup> Toutefois, les problèmes financiers et institutionnels du présent système de santé risquent d'encourager, à long terme, l'émergence d'organisations bouddhistes prodiguant des soins de santé de base, ainsi qu'un retour à la médecine traditionnelle. Si cette tendance se confirme, il est probable que la Dhammakaya cherche à jouer un rôle plus important dans ce domaine,

---

<sup>52</sup> Dans le cas de Tzu Chi, le nom de l'hôpital est « Tzu Chi General Hospital ». Il a ouvert ses portes en 1986. Cet hôpital possède deux autres succursales localisées à Talin ainsi qu'à la ville de Chiayi. Voir le site de Tzu Chi : <http://www.tzuchi.org/global/services/medical.html>. Consulté le 08 avril 2008.

<sup>53</sup> On peut lire sur la rigoureuse méthode de l'organisation pour enrayer la consommation de stupéfiants : [http://www.Dhammakaya.or.th/recognitions/award\\_WHO.php](http://www.Dhammakaya.or.th/recognitions/award_WHO.php)

<sup>54</sup> Il existe des initiatives du *sangha* dans le domaine de la santé où les moines collaborent avec des hôpitaux locaux. Par exemple, le « Sangha Metta Project » à Chiang Mai, où l'on enseigne aux moines à prodiguer des soins de base à des patients atteints du VIH. Le lien entre le domaine de la santé et le bouddhisme est en soi un autre projet de recherche, puisque le sujet fait appel à une longue tradition en Thaïlande. Cette section ne vise que les activités de la Dhammakaya. Toutefois, rappelons que traditionnellement, les temples en Thaïlande étaient un lieu où l'on venait se faire soigner (Puntarigvivat, 1998, 352). De plus, le *sangha* ne possède pas d'hôpitaux. Voir aussi la présentation power point de Mettanando Bhikkhu offert à la Faculté de médecine de l'Université Chulalongkorn en 2007. Le document est disponible à l'adresse suivante : [www.stc.arts.chula.ac.th/ABC2007/abc2007pptfiles/200307/Session%208/Buddhist%20Model.ppt](http://www.stc.arts.chula.ac.th/ABC2007/abc2007pptfiles/200307/Session%208/Buddhist%20Model.ppt). Le même article a également été publié aussi dans la revue : *Journal of the Medical Association of Thailand* (<http://medassocthai.org/journal/>).

étant donné ses moyens financiers et son idéologie axée sur la paix, la compassion et l'extinction des souffrances.

Le dernier point illustrant ce lien de la Fondation avec les politiques de l'État est celui de la transnationalisation, ainsi que de la participation de l'organisation à la sécurité nationale. D'un côté, la transnationalisation de la Fondation reflète ce que certains appellent la « glocalisation », soit la transformation de la globalisation par des valeurs locales (Connors, 2001, 3; Fine, 2000, 13). De l'autre, on se réfère à la sécurité nationale par la présence accrue de la Dhammakaya dans le sud de la Thaïlande. Depuis 2001, le pays est le témoin de violence par certains groupes minoritaires séparatistes musulmans. Ce dernier point se rapporte à la participation de la Fondation dans le processus d'intégration des minorités à l'identité commune par des missions humanitaires et des projets de soutien aux moines bouddhistes dans le sud de la Thaïlande. La transnationalisation progressive de l'organisation est une réponse à deux facteurs, soit les forces homogénéisantes de la globalisation et les politiques de l'État en matière religieuse. La réponse des acteurs locaux à ces facteurs est une réarticulation de la relation État-société qui se traduit, dans le cas de la Dhammakaya, par une « glocalisation ». Le terme de « glocalisation » est approprié pour définir les activités de la Dhammakaya sur la scène internationale, puisqu'il s'agit d'un mouvement thaïlandais dont les stratégies ont été de s'approprier et d'exploiter les ressources rendues disponibles par l'arène politique internationale. Cette « glocalisation » a été accélérée par l'ouverture du marché religieux par l'État dans les années 90. Désormais, les ressources accessibles par l'arène politique internationale sont perçues comme étant, entre autres, des discours, des opportunités, des avantages comparatifs (Connors, 2001, 3). Elles sont responsables de nouvelles revendications religieuses qui contredisent une conception homogène des techniques de méditation et d'interprétation du système de dons prônée par le bouddhisme de l'establishment. Par exemple, la Dhammakaya a adapté la doctrine du bouddhisme, fondée en Thaïlande sur le « non-matérialisme », à cette idée que l'accumulation est un signe de bon karma. C'est une adaptation de la doctrine au système capitaliste adopté par l'État. En réalité, la Fondation incarne cette harmonisation entre valeurs traditionnelles bouddhistes et système économique moderne encourageant la richesse et le développement. L'administration Thaksin valorisait ce retour aux valeurs locales par des projets comme OTOP lequel visait le développement économique des PME présentes dans les campagnes. On aspirait à la promotion de produits locaux sur le marché mondial. Le parallèle entre la valorisation de ces produits proprement thaïs et

celui du soutien des autorités pour la Dhammakaya sur la scène internationale n'est pas donc pas surprenant, même si la Fondation est un mouvement religieux urbain.

De plus, l'ambition de la Dhammakaya à devenir un acteur sur la scène internationale se confirme dans le nouveau titre que se donne la Fondation, à savoir la World Dhammakaya Centre. Cette adaptation de valeurs bouddhistes traditionnelle à la société de consommation démontre la capacité d'adaptation du bouddhisme theravada. Toutefois, quel est le lien entre la transnationalisation de la Fondation et les politiques sociales de l'État? La documentation sur l'État-providence prédit que les progrès de valeurs néolibérales à travers la mondialisation des marchés doivent, en théorie, réduire les programmes sociaux de l'État au profit du secteur privé (Schmidt, 1990, 15-16). La flexibilité exigée par les marchés est un moyen de démanteler l'État-providence, même les modèles hybrides de régime providentiel comme celui de la Thaïlande (Schmidt, 1990, 15-16). Cependant, les moines étant des salariés du gouvernement, ce n'est pas à un effritement du régime providentiel que l'on assiste, mais plutôt à une recrudescence du rôle de ceux-ci dans la protection sociale. Dans le cas de la Dhammakaya, plutôt que de se révolter contre l'idéologie néo-libérale, la Fondation a préféré canaliser le laissez-faire individualiste sous-entendu par ce système de valeurs, à travers une technique de méditation axée sur la paix intérieure et le bien-être social. On vise non pas une réduction des programmes sociaux, mais plutôt un soutien et une participation accrue de la Fondation dans la protection sociale. Pour la Thaïlande, on observe que les nouvelles organisations religieuses comme la Dhammakaya sont non seulement un facteur potentiel de changements dans les politiques sociales de l'État, mais également un facteur de maintien de certaines couvertures sociales. En maintenant leur statut à l'intérieur du *sangha*, la Fondation ne fait donc pas partie du secteur privé, mais elle est intégrée au secteur public, ce qui n'est pas le cas de la Santi Asoke ou de la communauté de *bhikkhunis*.

Enfin, la transnationalisation progressive de la Fondation s'annonce comme un facteur de changements dans la relation entre l'État et la religion. Pour la première fois dans l'histoire de la Thaïlande, une organisation religieuse a la capacité d'influencer l'État dans ses politiques intérieures et étrangères. La Dhammakaya est maintenant une force religieuse d'envergure internationale qui a la capacité de faire contrepoids aux décisions du gouvernement par l'entremise de ses idées religieuses et politiques. Reste à savoir si cette nouvelle donne se fera au détriment de l'autorité de l'État, comme le prédit Don Baker (Baker, 1997, 168). Ce dernier affirme que les religions se joignent à des

réseaux internationalisés afin d'obtenir plus d'autorité et de crédibilité sur l'autorité de l'État. Dans ce même ordre d'idée, la transnationalisation de la Dhammakaya se fait au détriment de l'autorité étatique en devenant plus organisée et plus indépendante des interventions du gouvernement. On contredit ainsi la thèse de la modernisation à deux niveaux : 1) les religions deviennent moins autonomes et 2) les leaders religieux perdent de leur pouvoir.

La relation de la Fondation aux politiques sociales de l'État aborde aussi la stratégie du gouvernement à convertir les minorités au bouddhisme. Stratégie dont participe la Fondation également. Il s'agit de la collaboration de la Dhammakaya à la sécurité nationale. En 2005, la Fondation s'engageait à donner un soutien matériel aux moines et aux temples dans les 4 provinces touchées par la violence avec les groupes séparatistes musulmans (Dhammakaya, 2007, 137). Plusieurs centaines de temples ont directement bénéficié de cet appui. Il s'agissait pour la Fondation de participer au bien-être de l'État bouddhiste en voyant au bon karma de l'institution. On voit ainsi à restaurer la paix et un équilibre dans la région en assistant les minorités bouddhistes de la région. Par conséquent, comme le soulignait Gabaude en 2001, le processus de démocratisation annonce une période de nouveaux compromis entre le politique et le religieux dans une société qui est désormais plus ouverte (Gabaude, 2001, 170). Toutefois, contrairement à Gabaude, nous ne croyons pas à l'effacement politique du pouvoir royal, comme l'a démontré le coup d'État de 2006. Il n'est pas non plus question de laïcisation de l'État comme l'entend l'auteur. La participation des organisations religieuses dans le régime providentiel de l'État est plutôt un domaine qui annonce un nouveau contrat social entre ces deux institutions. Le parallèle établi, entre le comportement de la Dhammakaya et les objectifs de l'État dans le domaine de l'éducation, de la santé et de la sécurité nationale, tend à confirmer le rôle de la Fondation dans le système de protection sociale. Les activités de la Dhammakaya, encouragées par l'État, démontrent que le bien-être est une notion qui est à la fois politique et religieuse (Taylor, 2001, 130). La conception bouddhiste de l'establishment selon laquelle le bien-être est au-dessus du politique s'est finalement révélée une source importante de capital politique pour l'État et pour les organisations religieuses comme la Dhammakaya. Finalement, la fragilité du pays aux forces économiques extérieures a accentué le flou qui existait déjà entre le bien-être de l'État, le bien-être du bouddhisme et le bien-être de l'individu, au profit de la Dhammakaya. Cette affirmation illustre les propos de Foucault pour qui le spirituel est politique et pour qui le politique est spirituel (Gabaude, 2001, 130).

#### 4.4 Les controverses

Les controverses du temple n'ont pas comme point de départ la crise financière de 97, mais elles sont toutefois accentuées par cet événement (Jacobs, 2002, 148; Mackenzie, 2007, 49-55).<sup>55</sup> En effet, lorsque le nombre de pauvres s'est accru dramatiquement pendant la crise financière asiatique, les médias rapportaient la fortune de l'organisation et sa politique de dons agressive incessante. Malgré une économie chancelante, la Dhammakaya s'employait à solliciter ses membres pour leur contribution financière à l'organisation. Cette politique leur a valu la suspicion de certains membres du gouvernement et du *sangha* qui se soldera finalement par l'ouverture d'une enquête sur les avoirs du temple. L'enquête est émise à l'époque par l'adjoint du ministre de l'Éducation Arkom Engchuan (Mackenzie, 2007, 51; Jacobs, 2002, 157; Ekachai, 2001, 290). Ensuite, les controverses seront responsables d'une polémique sur la religiosité bouddhiste et l'identité thaïe au pays, d'où la pertinence de traiter de la polémique entourant le temple qui est liée à l'ouverture du marché religieux par l'État. Cette section se penche alors de façon succincte sur les controverses entourant le mouvement Dhammakaya. L'intérêt est de démontrer que les activités de la Fondation sont loin de faire l'unanimité dans la société thaïlandaise. Elle permet aussi de comprendre davantage les intérêts de l'organisation à travers son programme religieux et politique. Les controverses seront abordées selon ces deux catégories, mais elles se situent à trois niveaux, soit économique, religieux et politique. Il s'agit de faire la lumière sur les intentions du temple qui au départ se voulaient une technique de méditation, transformées ensuite en une véritable industrie des dons et qui semblent désormais vouloir miser sur le bien-être social et l'aide humanitaire.

---

<sup>55</sup> Par exemple, dans les années 80, il y a eu des accusations de militarisation et de politisation de la Fondation. Ces accusations sont portées à cause de la demande de l'organisation faite au militaire, en vue d'offrir un entraînement à leurs étudiants du programme de développement spirituel. Les charges étaient la cumulation d'armes et la constitution d'une force politique du temple (Mackenzie, 2007, 50). Au début des années 90, dans son objectif d'accumuler des richesses, on rapporte les mauvais investissements de la Fondation dans des entreprises risquées, comme des sociétés pharmaceutiques, des compagnies de lait en poudre, des maisons d'édition, des compagnies d'impression, des hôtels, etc. La Dhammakaya avait aussi investi dans des fonds de placement, comme le pétrole, le tourisme et l'acquisition de terrains (Taylor, 1990, 140). Les pertes avaient été alors évaluées à plus de 50 millions de bahts (2 millions US\$).

#### 4.6.1 Controverses religieuses : la réforme du bouddhisme et des techniques de méditations

Les controverses religieuses se regroupent selon la technique de méditation Vijja Dhammakaya et la commercialisation du bouddhisme (Jacobs, 2002, 187; Ekachai, 2001, 95). Conformément à son interprétation de la doctrine, la Dhammakaya ne propose rien de moins qu'une réforme des discours normatifs religieux du *sangha*. Tout d'abord, la Fondation met l'accent sur la méditation samathi (samadhi/samatha).<sup>56</sup> Cette dernière est perçue par le *sangha* comme étant une étape obligée avant l'enseignement de la méditation *vipassana*, qui est, quant à elle, plus complète (Jackson, 1989, 202-203). Ensuite, la seconde controverse est l'interprétation que la Dhammakaya fait du nirvana comme étant *atta* ou corps. Cette affirmation est en opposition directe avec l'interprétation normative du clergé bouddhiste pour qui le nirvana est *anatta*<sup>57</sup> ou non-soi (Mackenzie, 2007, 12-13; Jacobs, 2002, 175-185).

La technique de méditation est sujette à controverse pour plusieurs raisons. Premièrement, elle se veut plus universelle et plus inclusive (Mackenzie, 2007, 63). La croyance populaire veut que seul un certain groupe de moines ascétiques puisse parvenir à l'illumination. Ce n'est pas le cas de la Dhammakaya, pour qui les ateliers de méditation promettent l'atteinte de certains niveaux d'illumination et d'expériences ésotériques.<sup>58</sup> C'est d'ailleurs une des raisons de la popularité de ce mouvement auprès de la classe moyenne éduquée qui revendique un accès aux enseignements bouddhistes et aux écrits bouddhistes. En ce sens, ce n'est tout de même pas une démocratisation de la technique de méditation, puisque certains enseignements ne seraient réservés qu'aux proches de Phra Dhammachayo (Laovanich, 2008, 3). Deuxièmement, cette technique de méditation revendique ouvertement sa supériorité sur la technique prônée par le *sangha*, soit la *vipassana*. Les miracles, le bien-être de ses membres, les richesses du temple, le pouvoir magique (de Phra Dhammachayo, des défunts Luang Por Sodh et Kun Yai Chan)

<sup>56</sup> La technique de méditation proposée par la Dhammakaya se résume à une technique de visualisation. Elle consiste en des exercices de respirations rythmées, des récitation de mantras et de la visualisation d'une boule de cristal située au-dessus du nombril comme point de concentration (Mackenzie, 2007, 98-114; Ekachai, 2001, 95).

<sup>57</sup> Anatta est également décrit comme étant non-moi, non-égo. Le concept se réfère au rejet de l'existence d'un moi individuel permanent. Le Bouddha est d'ailleurs parfois appelé le maître de l'impersonnalité (Murcott, 1997, 243).

<sup>58</sup> Sur le site de Wat Luang Por Sodh Buddhist Meditation Institute (BMI), consulté le 08 avril 2008, on confirme que plus de 25% des membres ont visité le nirvana, l'enfer ou le paradis (heaven) pendant leur méditation (<http://en.Dhammakaya.org>).



témoignent de cette supériorité de leur technique (Mackenzie, 2007, 14). La médiation Dhammakaya ne revendique rien de moins que le statut de raccourci pour atteindre le paradis (Ekachai, 2001, 101; Mackenzie, 2007, 12-13). On comprend alors le scandale et les poursuites du *sangha* puisque ces affirmations contredisent le discours normatif du *sangha*.

Un autre point soulevant la controverse est celui des séances de méditations en masse, favorisée par la Fondation. Elle contraste avec la simplicité et la méditation axée sur l'individu qui se veut à la base du message du *sangha* (Ekachai, 2001, 101). Cet aspect vise la croyance de la Fondation selon laquelle plus de personnes méditent, meilleures sont les chances de vaincre les forces du mal (*Mara*) présentes sur la planète.<sup>59</sup> Il se réfère au système cosmogonique de la Fondation selon lequel le bien-être de l'individu, de la communauté, de l'État et du monde, reposent sur la supériorité du Dhammakaya blanc. Celui-ci lutte contre le Dhammakaya noir qui est inférieur. La croissance de la Dhammakaya est ainsi directement liée à la paix dans le monde. Cette croissance conduira à la victoire du Dhammakaya blanc (les forces positives) sur le Dhammakaya noir. La victoire dépend de la quantité importante de bon karma engendrée par la technique de méditation Dhammakaya (Mackenzie, 2007, 33). Selon Phra Dhammachayo, le Dhammakaya blanc appuie le progrès et la civilisation (Ekachai, 2001, 101). D'après cette croyance, le Dhammakaya noir (*Mara*) serait responsable des désastres naturels, des maladies et des guerres. On encourage alors la méditation, l'aide humanitaire et la générosité pour contrer les forces du Dhammakaya noir. Cette logique entraîne directement une forme de prosélytisme qui est la force motrice de la Fondation. D'après cette cosmogonie, Phra Dhammachayo incarne le Dhammakaya originel, soit un être semi-divin. Du coup, on le craint autant qu'on le respecte (Ekachai, 2001, 101 et 288; Laovanich, 2008, 3). Phra Dhammachayo, en se réincarnant, a pour mission de détruire les Dhammakaya noirs (*Maras*) (Ivanich, 2008, 11-13). Pour les membres de la Fondation, il a le pouvoir de rétablir la paix et le bien-être sur cette planète.

En ce qui concerne la controverse entourant la commercialisation du bouddhisme (*putta panit*), elle touche les campagnes de souscription, la commercialisation d'amulettes magiques, les établissements commerciaux en lien avec la Dhammakaya et les soi-disant

---

<sup>59</sup> *Mara* est pour les bouddhistes theravādins le « malin », le Prince des Démon du bouddhisme. Il est aussi le principe de destruction parce qu'il enlève la sagesse de la vie de tous les êtres vivants. Il est parfois utilisé pour désigner l'existence terrestre dans son ensemble ou le royaume des renaissances, opposé alors au nirvana (Murcott, 1997, 247). *Mara* est appelé par les membres de la Dhammakaya le bouddha noir.

commerces du Phra Dhammachayo (Jacobs, 2002, 160). Phra Mettanando, ancien membre de l'organisation, souligne que le discours religieux controversé de la Fondation s'illustre selon l'enseignement suivant : « Merit making is a solution for all personal and social problems (Jacobs, 2002, 158). Ces paroles démontrent les composantes d'un message qui misent sur l'importance de financer les projets de l'organisation afin d'avoir accès à un bien-être individuel et collectif. En ce sens, le message de la Dhammakaya vise à établir un lien entre le système de mérites bouddhistes et le bien-être de la collectivité. L'un des slogans de la Dhammakaya est que l'accumulation de mérites conduit au salut (*sasom parami*) (Ekachai, 2001, 98). C'est une stratégie dont l'objectif est de commercialiser le système de mérites bouddhiste selon différents forfaits : l'achat d'amulettes magiques; un don de 1 000 bahts par mois à vie, en échange de richesse garantie; l'achat d'images bouddhistes; etc. Avec plusieurs dizaines de millions de bahts par mois en dons, la Fondation est de loin la plus riche en Thaïlande (Mackenzie, 2007, 50). Elle a démontré son efficacité à soulever des fonds pour tous ses projets. Ces techniques controversées incluent même des centres d'appel pour solliciter le public et les membres de la Fondation, ce qui ne s'est jamais vu. Pourtant, ce succès à commercialiser le bouddhisme est aussi sujet à de vifs débats. Citons celui de la possession de lopins de terre du moine Phra Dhammachayo. Selon le *sangha*, il interdit pour un moine d'être propriétaire terrien. Ce point est à la source de poursuites judiciaires, contre la Fondation, effectuées par le *sangha* et le gouvernement en 1999 (Mackenzie, 2007, 49; Jacobs 2002, 173).

À la fin des années 90, le Comité du sangha se lance dans l'enquête des activités de la Dhammakaya. Pour venir en aide au *sangha*, un comité laïque est ainsi formé avec à sa tête, l'inspecteur du ministère de l'Éducation et l'ancien chef du département des Affaires religieuses. Leur objectif était d'accélérer les démarches entreprises par le *sangha*. Dans leur rapport, ce comité porte 8 accusations contre le moine et le temple. Ceux-ci sont : « 1) l'interprétation erronée du canon bouddhiste; 2) l'impropriété de la promotion du temple; 3) la sollicitation excessive de dons; 4) l'accumulation de propriétés terriennes; 5) les dépenses des fonds du temple; 6) la mobilisation déraisonnable de fonds importants à la construction du Mahadhammakaya Chedi; 7) l'engagement dans le commerce; 8) le style de ses images Dhammakaya » (Jacobs,

2002, 160; Ekachai, 2001, 290).<sup>60</sup> Ce document fera ensuite 4 recommandations à la Dhammakaya pour qu'elle puisse réaffirmer l'autorité du *sangha*. Celles-ci sont : « 1) le temple doit offrir des cours d'*abidhamma*<sup>61</sup>; 2) le temple doit donner des cours de méditation *vipassana*; 3) le temple devra se soumettre au Code de conduite bouddhiste (Vinaya); 4) la Dhammakaya devra obéir aux décisions du Patriarche et du *sangha* » (Jacobs, 2002, 161).

À la suite de ces rapports, le *sangha* exigeait le transfert de tous les avoirs de Phra Dhammachayo au temple Dhammakaya. Le clergé accusait aussi Phra Dhammachayo formellement d'avoir volé au *sangha* ce qu'il possédait. Pendant que les démarches judiciaires se poursuivaient, le public se questionnait sur la pertinence du rôle du *sangha* conservateur dans la société. D'un côté, le *sangha* voulait que Phra Dhammachayo se défroque et de l'autre, le gouvernement hésitait à appuyer ce verdict du clergé (Jacobs, 2002, 162). Finalement, aucun verdict de culpabilité ne sera retenu contre Phra Dhammachayo et contre les activités du temple, même si l'organisation est sous haute surveillance par l'État et le *sangha* depuis le début de sa création. En réalité, le cas de la Dhammakaya a surtout révélé les factions présentes au sein du Conseil du *sangha* (Sangha Council). Ce dernier est constitué des deux congrégations bouddhistes, soit la Mahanikai et la Thammayut. La dissension se résume entre d'un côté, la Mahanikai soutenant la Dhammakaya sur plusieurs points et, de l'autre, la Thammayut se positionnant contre la Fondation. Ce manque de consensus entre le patriarche et le groupe du Conseil appuyant la Dhammakaya a finalement prouvé au public la faiblesse du *sangha* comme institution. La situation a miné davantage la légitimité du clergé. Aux yeux de certains universitaires, le *sangha* représente une structure autoritaire qui n'a plus sa place dans une société dont l'objectif est la démocratisation de ses institutions (Ekachai, 2001, 286; McCargo, 2004, 166). À l'époque, l'événement a provoqué des débats entre la notion de liberté de religion, qui est enchâssée dans la Constitution, et l'existence d'une structure ecclésiastique censée posséder un pouvoir absolu sur les affaires bouddhistes du royaume. C'est d'ailleurs une des raisons pour laquelle le Cabinet ne voulait pas trancher dans cette affaire; au risque de prendre position contre l'autorité du *sangha* et finalement contre le pouvoir monarchique. Celui-ci est toujours responsable

<sup>60</sup> C'est une traduction littérale que je fais du texte paru dans le quotidien The Nation, le 30 janvier 1999, intitulé Adjustments Needed to end Religious Controversy, et qui a été repris par Jacobs.

<sup>61</sup> Doctrine particulière, l'*abhidhamma pitaka* représente la troisième section du canon bouddhique (*Tipitaka*).

du bouddhisme au pays et symbole de l'unité de la nation. Ce qui nous amène à la prochaine section traitant des éléments politiques des controverses de la Fondation.

#### 4.6.2 Controverses politiques : la défense du statu quo

À la suite de mauvaises publicités causées par les poursuites judiciaires, la Dhammakaya décide d'opter pour le maintien d'un statu quo. Toutefois, les démêlés de la Fondation avec la justice a rapproché celle-ci du *sangha* et révélé ses liens avec les autorités. Les événements allaient prendre un tournant important avec l'intervention du Premier ministre de l'époque Chuan Leekpai. Celui-ci somma Phra Dhammachayo et Phra Dattacheewo de se rendre à la justice pour subir leur procès. Après 3 heures d'interrogation, les moines furent libérés grâce à une caution de 2 millions de bahts chacun (62 500 \$CAN), soit un peu plus de 125 000 \$CAN au total.<sup>62</sup> Assurément, le statu quo n'est pas représentatif de la réalité, comme le démontre l'hésitation à condamner unilatéralement la Fondation. À ceci s'ajoute aussi le laps de temps entre l'enquête de l'organisation et son acquittement en 2006, soit un peu plus de 7 ans après le début de l'enquête par les autorités (Laohavanich, 2008, 3; Nation, 23 août 2006; Nation, 24 juillet 2006; Laohavanich, 2008, 6). Les controverses auront plutôt servi à mettre à jour de façon graduelle l'importance des réseaux de la Fondation, ainsi que le soutien dont elle bénéficie pour ses activités. Soutien qui relève d'ailleurs autant des autorités religieuses que politiques. Ces appuis politiques ne sont pas neutres, puisqu'ils visent à permettre à la Fondation de s'épanouir autant au pays qu'à l'étranger. Les liens qu'entretient la Fondation avec les autorités politiques seront dévoilés de façon évidente avec le gouvernement Thaksin qui utilisait volontiers la Dhammakaya pour tenir des assemblées. Le soutien mutuel de ces deux acteurs s'illustre par le fait qu'elle voyait en lui un parfait bouddhiste et que Thaksin, de son côté, idéalisait le succès de la Fondation (Nation, 27 septembre 2006). Qui plus est, Phra Dhammachayo a confirmé publiquement son soutien au TRT à plusieurs occasions. Cet intérêt pour la politique contraste avec les affirmations du moine Phra Dattacheewo qui affirmait, à la fin des années 80, que la pire crainte du temple était de devenir l'instrument des politiciens (Mackenzie, 2007, 50).

<sup>62</sup> Phra Dhammachayo est d'ailleurs toujours moine même si ce dernier a démissionné de son poste d'abbé de la Fondation peu après ces événements, prétextant une santé précarisée par un diabète et des allergies. Il assume toutefois aujourd'hui le poste de Président de la Dhammakaya. L'abbé suppléant étant Phra Dattacheewo (Dhammakaya, 2005, 7).

Faut-il croire que la prise de position politique de la Fondation soit une stratégie pour éviter cette instrumentalisation politique de l'organisation par les autorités? La question reste ouverte aux spéculations.

En 1999, le Conseil du sangha, voyant qu'il perdait l'appui du public dans ses démarches, et cherchant aussi à éviter que l'on exige une réforme de l'institution, s'est résigné à émettre des résolutions timides envers la Dhammakaya. Certaines de ses recommandations sont la mise en place d'une école sur l'étude du canon bouddhiste theravada à la Dhammakaya. Le Conseil a également admis que la Fondation se spécialise sur la technique de méditation *samadhi* (concentration), évitant ainsi la controverse entourant l'innovation de l'organisation en ce sens. Pour ce qui est des campagnes de financement abusives et de la commercialisation du bouddhisme, ces chefs d'accusation ont été abandonnés. On évitait ainsi d'ouvrir une boîte de Pandore, puisque la plupart des temples en Thaïlande bénéficient de ce commerce relié aux dons et à la marchandisation du bouddhisme. Loin de se limiter à ces timides recommandations, le Conseil fait volte-face sur son opinion de la Fondation. Il émet alors un avis selon lequel les efforts de la Fondation devraient être salués pour leur dévouement à faire la promotion du bouddhisme thaï. On lui recommanda alors simplement de faire plus attention au Code de conduite des moines (*vinaya*) tout en suggérant que les activités de l'organisation seraient sous l'autorité du *sangha*. Cet appui de l'institution ecclésiastique visait à endosser les activités de la Fondation pour lui permettre de croître davantage (Ekachai, 2001, 289). Ce revirement de situation est fort probablement associé aux contacts importants de la Fondation avec les autorités politiques et religieuses de l'État. Cependant, il reflète aussi l'idée que la liberté de religion n'est possible que s'il y un *sangha* faible. Cherchant à survivre, le Conseil du sangha a opté pour la solution la moins dommageable pour son institution. On voulait ainsi canaliser la popularité de la Fondation pour les intérêts du Conseil et retrouver les faveurs de l'État. Rappelons qu'au départ, l'investigation de la Dhammakaya était entreprise à la demande du public et des médias (Ekachai, 2001, 290). Une fois les résolutions du *sangha* communiquées, l'adjoint du ministre de l'Éducation Arkom Engchuan s'est empressé de les appuyer et de demander au public de les accepter. Ceci nous permet de supposer que l'on voulait sans doute étouffer la situation afin de protéger les intérêts de chacun.

Taylor schématise cette controverse politique de la Fondation selon 4 traits, puisqu'ils seraient préoccupants pour l'État (Taylor, 2001, 141). Ils sont : premièrement, la nouvelle interprétation qu'elle produit du nirvana comme étant un lieu accessible

physiquement (pali : *atta*).<sup>63</sup> Deuxièmement, les publicités nombreuses et de grandes envergures de l'organisation, ainsi que le niveau de perfectionnement et de subtilité de sa propagande. Troisièmement, ses méthodes de commercialisation encourageant systématiquement les offrandes et les dons en échange de récompenses surnaturelles (*saksit/aphinihaan*) aux donateurs. Quatrièmement, la construction d'un immense Bouddha d'après l'imagination des leaders du mouvement sans référence à l'iconographie traditionnelle, soit les 72 postures traditionnelles et les 32 caractéristiques attribuées au Buddha (Taylor, 2001, 141). Ainsi, ces 4 caractéristiques constituent un discours d'autorité qui s'affirme contre la religion civique et qui possède également le potentiel d'être utilisé comme instrument de déstabilisation pour les autorités religieuses et étatiques.

Par conséquent, l'idée selon laquelle on observe un déclin de l'autorité du *sangha* et de l'État dans les affaires religieuses se fonde en partie sur le cas de la Dhammakaya. À la fin des années 90, alors que le temple est devant la justice pour corruption, malversation et hérésie, les deux institutions chargées de défroquer le principal accusé, Phra Dhammachayo, restent impuissantes et aucun verdict n'est établi (Jacobs, 2002, 164). Il faudra attendre l'intervention de Thaksin en 2006 pour que le temple et Phra Dhammachayo soient absous de tout soupçon. Les intérêts politiques de la Fondation ne font plus aucun doute. En ce sens, l'activisme du bien-être de la Dhammakaya, de la Santi Asoke et de la communauté de *bhikkhunis* se comprend à partir de cette notion de réseaux politiques.<sup>64</sup>

#### 4.5 Conclusion

Est-ce que dans un pays en voie de développement comme la Thaïlande, la mise en œuvre des politiques sociales peut passer par la collaboration d'organisations religieuses? La réponse à cette question est complexe. L'expertise et les infrastructures des organisations philanthropiques religieuses peuvent aider, d'un côté, à améliorer le système social et, de l'autre, à offrir une couverture plus généreuse. Le présent chapitre a relevé que les activités de la Dhammakaya et du *sangha* dans le domaine de la

<sup>63</sup> Cette innovation ne concerne pas la tradition mahayane, puisqu'elle existe déjà dans cette tradition. Elle ne concerne que la tradition theravadienne.

<sup>64</sup> Cette notion de « réseaux politiques » s'inspire du texte *Network Monarchy and Legitimacy Crises in Thailand* de Dubcan McCargo (McCargo, 2005, 499).

philanthropie relèvent davantage de leur instrumentalisation politique par l'État et de la perpétuation d'un héritage historique que d'une initiative propre aux institutions religieuses.

En explorant la collaboration entre l'État et les organisations religieuses dans la formulation des politiques sociales, il s'agissait de montrer quelle est l'étendue que prend cette collaboration. On a vu qu'elle affecte l'éducation, les services sociaux, la réduction de la pauvreté, l'aide aux victimes de désastres naturels et d'attentats, et la protection de l'environnement (Dhammakaya, 2007, 74-145). Cette collaboration ne signifie pas que la Dhammakaya est soumise à l'État et au sangha. Par exemple, la Dhammakaya s'est ouvertement prononcée sur la nationalisation de la religion dans la constitution de 2007, en manifestant dans les rues de Bangkok en avril 2007 (Nation, 26 avril 2007). L'organisation avait intérêt à obtenir une protection légale du bouddhisme, surtout à la suite de son alliance avec le TRT. Un autre exemple est le soutien qu'elle a accordé au gouvernement Thaksin, malgré les accusations de corruption qui pesaient contre lui (Bangkok Post, 9 mars 2006). Ainsi, la Dhammakaya incarne, d'un côté, une organisation faisant la promotion du bien-être et, de l'autre, elle témoigne d'une radicalisation du bouddhisme.

. Composée majoritairement de la nouvelle classe moyenne urbaine, la Dhammakaya est à la longue devenue un foyer pour acquérir une nouvelle légitimité morale afin de diriger le pays. Au fur et à mesure que s'effritait le capital politique de Thaksin au sein de la classe moyenne et qu'il se consolidait dans les campagnes, l'ex-Premier ministre voyait aussi la Dhammakaya comme un moyen de courtiser la classe moyenne. Toutefois, cette liaison entre la Dhammakaya et le TRT a contribué à la polarisation de la société entre d'un côté les pro-Thaksin et de l'autre les anti-Thaksin. On résume cette situation, entre les campagnes majoritairement en faveur de Thaksin et la classe moyenne urbaine, majoritairement contre son gouvernement. Cette division s'est manifestée dans le comportement politique des organisations religieuses comme la Santi Asoke, nettement opposée au gouvernement Thaksin. Cette dernière organisation fera l'objet de notre prochain chapitre.



## CHAPITRE V

### LA COMMUNAUTÉ SANTI ASOKE

En étudiant le comportement des organisations religieuses en Thaïlande, cette recherche a mis au jour leur « activisme du bien-être » en tant que capital politique. Dans ce contexte, la Fondation Dhammakaya optait pour l'orthodoxie. Ainsi, en se rangeant du côté de l'État et du *sangha*, la Fondation voyait sa popularité augmentée de façon exponentielle. L'organisation met alors l'accent sur une économie bouddhiste capitaliste (*tun-niyom*). Néanmoins, cette doctrine voit aussi ses opposants : les adeptes de la notion de *bun-niyom*. Cette dernière se résume à un système économique bouddhiste axé sur les mérites. Ces ardents défenseurs sont les membres de la communauté religieuse Santi Asoke. De plus, contrairement à la Dhammakaya, la Santi Asoke opte pour l'hétérodoxie. Une position d'ailleurs bien gênante pour l'État et le *sangha*, puisqu'elle confirme la viabilité d'une organisation religieuse à l'extérieur de la traditionnelle institution bouddhique en Thaïlande. Elle représente une véritable anomalie non seulement par rapport au système politique, mais également par rapport à la construction de la Nation. Concrètement, la Santi Asoke présente un nouveau modèle de coopération entre l'État et les nouvelles organisations religieuses. Il s'agit pour l'État d'un nouvel acteur potentiel dans la promotion d'un régime providentiel plus important. L'objectif de ce chapitre est de comprendre « l'activisme du bien-être » de la Santi Asoke par l'entremise de son idéologie religieuse, de ses projets philanthropiques et de ses liens avec l'État. Comme ce fut le cas pour la Dhammakaya dans le chapitre 4, nous allons expliquer le lien entre le *sangha* et l'activisme de la Santi Asoke d'après six points : 1) le contexte sociopolitique, 2) les objectifs de l'organisation, 3) sa structure, 4) ses services offerts à la population, 5) ses relations aux politiques de l'État et 6) les controverses. L'objectif de ce chapitre est

sensiblement le même que celui du chapitre 4, soit de comprendre la politisation de la Santi Asoke à travers son système de croyances et son comportement.

Nous proposons d'analyser la contribution de la Santi Asoke au système de protection sociale par une analyse de sa doctrine religieuse et par un examen de ses projets d'aide à la population. Le modèle de bien-être proposé par cette organisation contraste avec celui de la Dhammakaya. Du point de vue religieux, l'organisation s'efforce de mettre en place une doctrine orientée sur un bouddhisme axé sur les mérites (*bun*) et sur un système prônant l'autarcie. On ne vise pas l'accumulation des richesses, comme pour la Dhammakaya, mais plutôt le partage et la charité (*dana*). C'est une réévaluation du système économique d'après les préceptes bouddhistes du non-soi (*anatta*) et du don (*dana*) (Sangsehanat, 2004b, 275). La communauté propose ainsi une idéologie qui conteste le sens attribué aux termes de production, de consommation et de distribution par le système capitaliste. La Santi Asoke critique le capitalisme parce qu'il promeut l'individualisme au détriment des valeurs spirituelles. Dans le cadre de notre recherche, le comportement contestataire de la Santi Asoke soulève les questions suivantes : pourquoi la Santi Asoke s'est-elle isolée du *sangha*? Quelle est la conception du bien-être de l'organisation? Est-ce que ce nouveau principe peut être profitable au régime providentiel de l'État? Ensuite, quel type de développement économique l'organisation cherche-t-elle à promouvoir? Finalement, l'organisation est-elle parvenue à faire adopter son modèle de développement par les autorités politiques?

### 5.1 Contextes sociopolitiques

Indissociable du contexte politique de l'époque, c'est au début des années 70 que le mouvement Santi Asoke voit le jour. Ces années sont marquées par un processus de démocratisation où divers mouvements sociaux contestent la domination du système politique par les militaires (Heikkilä-Horn, 1997, 11). Par ailleurs, l'émergence de nouveaux mouvements religieux s'inscrit dans ce courant visant à s'opposer à l'autoritarisme des militaires au sein des institutions politiques. De plus, des moines sympathisants de la gauche ne voyaient pas d'un bon oeil la loi régissant le *sangha* en date de 1962 (1963). Cette loi était le reflet d'une gestion de l'institution religieuse selon des principes autocratiques. C'est pourquoi les moines progressistes de l'époque ne visaient rien de moins qu'une réforme de la communauté des bonzes (*sangha*) à partir de

principes démocratiques. Ces principes sont, entre autres, la représentativité et la séparation des pouvoirs entre la congrégation Thammayut et la congrégation Mahanikai<sup>1</sup> (Haynes, 1998, 197).

Le cas de la Santi Asoke se démarque des autres organisations religieuses, car à une époque où l'on désire moderniser le *sangha*, cette communauté prône le droit d'exister à l'extérieur des deux principales congrégations nommées précédemment. C'est ainsi qu'en 1975, dans un environnement politique marqué par le militantisme politique et religieux, Bodhirak<sup>2</sup> fonde sa communauté religieuse plus connue sous le nom de Santi Asoke. Il quitte dès lors l'Association des Anciens (Mahatherasamakhom) pour se situer en marge du *sangha*. Cette position sociale lui permettra de militer plus librement contre le *sangha* et le régime politique. En définitive, la Santi Asoke profitera de cette position particulière au sein de la société thaïe, pour mettre de l'avant une utopie bouddhiste, soit le système méritocratique *bun-niyom*<sup>3</sup>. En réalité, depuis sa création, la Santi Asoke aura permis la promotion d'une nouvelle culture politico-religieuse axée sur l'existence de la religion dans la sphère du privé (Feungfusakul, 1993, 190; Jackson, 2003, 79; Lee, 1993, 35-38).<sup>4</sup> Encore aujourd'hui, cette communauté milite contre l'establishment religieux et politique, sans pour autant être contre la monarchie bouddhiste (Feungfusakul, 1993, 179).

Depuis sa création, la Santi Asoke lutte contre le modèle normatif imposé par le *sangha*. Ainsi, contrairement à la Dhammakaya, la Santi Asoke se dit ouvertement intéressée par la sphère du politique. Elle est issue du boum démocratique des années 70 où l'on revendiquait une libéralisation du système politique et religieux (Feungfusakul, 1993, 51). C'est un moment historique dans la formation de la société civile où l'on voulait établir un système politique davantage ouvert à la pluralité des opinions dans le

<sup>1</sup> La Thammayut et la Mahanikai sont les deux congrégations formant le clergé thaï. Pour plus d'information sur le sujet, consulter le chapitre 3.

<sup>2</sup> Les appellations sont nombreuses : Phothirak; Photirak; Pothirak; Bhodhiraksa; Phra Bodhiraksa; Bhodirak, Bhodhiraksa, etc.

<sup>3</sup> Les appellations pour ce terme sont nombreuses : *bun-niyom*, *bun-ni-yom*, *buniyom*, *bunniyom*, etc. De plus, il faut noter l'importance de cette idéologie, puisque leur site inclut ce terme : <http://www.bunniyom.com/>. *Bun-niyom* se traduit par système méritocratique. C'est une économie bouddhiste qui se veut une alternative au système capitaliste (*thunniyom*). Selon les « Asokiens », le capitalisme est responsable de la corruption et de la pauvreté dans la société thaïe. Toujours d'après la Santi Asoke, un système méritocratique (*bun-niyom*) se fonde sur l'altruisme et le bien commun. Cette doctrine dénonce la propriété privée, la libre concurrence et la concentration de capitaux. Le bouddhisme est perçu comme étant le vecteur idéal pour promouvoir cette utopie où l'individu se satisfait de peu et où il consomme modérément (<http://www.bunniyom.com/bunniyom.eng.explanation.html>).

<sup>4</sup> Le nom de famille d'Apinya s'écrit parfois Feungsakul ou Fueungsakul.

domaine politique, social et religieux. Manifestement, les idées justifiant les mobilisations sociales marquent les organisations religieuses comme la Santi Asoke. Par ailleurs, le droit à l'existence du pluralisme socioculturel, revendiqué par la communauté religieuse de Bodhirak, contrevient à la construction homogène du bouddhisme d'État sur laquelle repose l'unité de la nation. Dès ses débuts, la Santi Asoke est alors perçue comme étant une menace à la stabilité sociale (Jackson, 2003, 80; Heikkilä-Horn, 1997, 70). En effet, la communauté dérange, puisqu'elle semble s'attaquer au ciment de la société attribué aux valeurs bouddhistes avancées par le *sangha* et par le gouvernement. À ce sujet, le cheval de bataille de l'organisation religieuse est précisément l'existence de structures hégémoniques dans les domaines culturels, économiques, politiques et religieux.

Le climat politique des années 70 a ceci de particulier : il voit l'émergence d'un mouvement de « moines développementalistes » (*phra nak pattana*) qui rappelle l'idéologie de la Santi Asoke (Heikkilä-Horn, 1997, 120). Ces moines se mobilisent contre les politiques économiques du gouvernement qui visaient un développement rapide des campagnes. Depuis la Deuxième Guerre mondiale, le progrès de la nation passait par une érosion des valeurs traditionnelles locales bouddhistes. On opposait les valeurs traditionnelles aux valeurs modernes, comprises comme étant une industrialisation importante des milieux urbains, ainsi qu'un avancement des connaissances scientifiques. Les paysans et leurs modes de vie se voyaient alors comme un frein à cette vision du développement de la société. Dans ce contexte, le degré de civilisation d'un pays était directement associé à son niveau de production (Essen, 2005, 152; Sachs 1993; Sachs, 1990). D'après cette stratégie, le processus de modernisation devait se faire à travers l'éradication d'une forme de marché plus traditionnel, telle qu'une économie de marché basée sur l'agriculture (Puntarigivat, 1998, 349). Toutefois, ce modèle de développement s'essouffle à partir des années 70 pour faire place à des projets de développements locaux qui se sont poursuivis dans les années 80, 90 et 2000. L'objectif était de répondre aux besoins essentiels et de voir à la réduction de la pauvreté. Cette conception évolutive du développement et du bien-être allait être critiquée dès les années 90. Il en résultera une revalorisation importante des initiatives et des interprétations régionales en matière de développement et du bien-être qui passera par une autonomisation de groupes situés en périphérie, comme les paysans et les organisations non gouvernementales (ONG) (Essen, 2005, 154; Mies, 1993). Le mouvement Santi Asoke s'inscrit dans ce changement, alors qu'il prône un retour aux valeurs essentielles

dont le bon paysan est la figure de proue (Hewison, 2000, 286). Également, l'organisation religieuse cherche à offrir un modèle de développement alternatif qui se fonde sur une société agraire. Elle veut mettre la tradition bouddhiste au cœur de ce modèle de développement à travers une réinterprétation de la doctrine. Enfin, en dernier lieu, le développement bouddhiste se mesure à trois niveaux afin d'assurer le mieux-être dans la société. Ces niveaux sont : l'individu, la communauté et la société (Haynes, 2006, 231; Entrevue 20 octobre 2005; Entrevue 19 octobre 2005a).

À la suite des informations citées ci-dessous, il serait tentant d'attribuer l'émergence de la Santi Asoke à la dissidence de la classe moyenne contre l'instrumentalisation abusive de la culture theravadine par les élites traditionnelles (Keyes, 1989; Taylor, 1990). Bien que cette affirmation soit pertinente, elle décrit une dichotomie réductrice de la dynamique sociale en cours au sein de la classe moyenne. En effet, les mouvements religieux de la Santi Asoke (classe moyenne et paysanne) et de la Dhammakaya (classe moyenne) représentent la composition complexe et hétérogène de cette classe (Heikkilä-Horn, 1997, 201-202; Zehner, 1990, 424-426). Ils ont en commun leur volonté de réformer la culture et la religion (Fuengfusakul, 1994, 153-154). De plus, ils témoignent de la façon dont certains éléments traditionnels de la société thaïe ont été adoptés, adaptés et revitalisés par un processus d'intégration à une économie de marché mondialisée (Fuengfusakul, 1994, 153-154; Puntarigivat, 1998, 349). Dans ce contexte, la volonté de l'État à développer la Thaïlande a non seulement accentué les inégalités sociales entre les campagnes et les villes, mais elle a aussi contribué à éroder les traditionnelles structures sociales (Puntarigivat, 1998, 349). C'est dans ces conditions que la Santi Asoke dénonce le conformisme du *sangha* par rapport aux projets de développement mis de l'avant par les autorités politiques et économiques. Ces projets seraient directement liés à l'effritement des enseignements bouddhistes. Concrètement, la Santi Asoke reproche aux forces du marché de soudoyer et de corrompre les institutions religieuses et politiques. Ainsi, le mouvement religieux s'en prend non seulement au *sangha*, mais au capitalisme et à la société de consommation qui érodent la moralité bouddhiste (Sheffield Rosi, 1995, 1048).

Le malaise de la communauté de Bodhirak, vis-à-vis du monopole qu'exerçaient le *sangha* et les militaires dans la société, se transpose aussi dans le domaine de la philanthropie. En effet, les revendications démocratiques des étudiants, des universitaires et des moines issus de la gauche ont encouragé les ONG à promouvoir le développement social selon une perspective humanitaire dès le début des années 70. Cette perspective sur

le développement et la philanthropie contraste avec celle adoptée par le gouvernement, qui bénéficiait surtout aux vieilles élites au courant des années 60 (Pongsapich, 1993, 6). Le processus de démocratisation apporte un changement à cette donne alors que des groupes religieux situés en périphérie du *sangha* réclament leur part du marché de la philanthropie religieuse. Cette revendication ébranle certains groupes conservateurs, puisque le domaine de la philanthropie au royaume était principalement détenu par le *sangha* et la monarchie (Asia Pacific Philanthropy Consortium, 2001, 1-4; Muntarhorn, 1991, 143; Anan, 1998, 10-13; Hedman, 2001, 950).

Dès 1976, un mouvement de droite s'empare du pouvoir et tente de mater les groupes issus de la gauche. Dans cet environnement, les organisations à but non lucratif, ainsi que leurs membres, seront accusés d'être des communistes (Pongsapich, 1993, 6). La Santi Asoke n'échappe pas aux soupçons, puisqu'elle est associée à ces mouvements de gauche, fraternisant avec les pauvres paysans et les pauvres travailleurs urbains. Le domaine de la philanthropie devra donc attendre la fin des années 80 pour être encouragé par les autorités politiques. Ces années seront plus difficiles pour la Santi Asoke puisqu'elles marquent une période où son fondateur, ainsi que ses membres, sont formellement accusés d'être une menace pour la société (Mackenzie, 2007, 118; Ambuel, 2006, 92; Poompanna, 1991, 40). Les ennuis avec la justice n'empêchent toutefois pas l'organisation de Bodhirak de gagner en popularité.

Parallèlement à ces développements, au début des années 90, le gouvernement propose l'adoption de la Loi sur la sécurité sociale (SSA) (Ramesh, 2000a, 538).<sup>5</sup> Cet intérêt marqué pour la sécurité sociale aura également un impact sur le comportement des institutions religieuses. En effet, à la suite de la crise économique de 97, le gouvernement mise sur deux éléments pour redorer l'image de la nation. Il s'agit de réduire sa dépendance envers les capitaux étrangers et de se protéger contre les forces économiques extérieures au pays. Pour y arriver, le gouvernement mise sur un renforcement de ses programmes sociaux. Il part alors à la recherche de nouveaux modèles de développement et de sécurité sociale pour renforcer son filet de protection sociale. C'est alors que l'idéologie d'autosuffisance pratiquée par la Santi Asoke sera sérieusement étudiée, puisque cette organisation sort indemne de la crise économique de 1997, voire renforcée par cet événement (Sangsehanat, 2004a, 2; Essen, 2005, 101).

---

<sup>5</sup> Cette loi permet aujourd'hui d'offrir une protection sociale à plus de 9 millions de personnes (Nation 1<sup>er</sup> juillet 2007).



Essentiellement, la feuille de route de la Santi Asoke est la suivante : les années 70 sont marquées par sa création et sa séparation avec le *sangha*. Les années 80 seront définies comme étant une période d'expansion où l'on voit la création de leur parti politique, le Palang Dharma (PDP) (King, 1996, 13).<sup>6</sup> La fin de cette décennie souligne aussi le début de la poursuite judiciaire contre Bodhirak et contre l'existence de sa communauté religieuse (Reynolds, 1994, 447). Pour les années 90, la communauté religieuse gagnera en légitimité et en popularité, tout en s'attirant les critiques pour ses visées politiques. Quant aux années 2000, elles représentent la période du populisme agraire de Thaksin, qui se transforma par la suite en populisme autoritaire. L'ancien premier ministre Thaksin aura d'ailleurs comme mentor l'un des membres de cette communauté religieuse au début de sa carrière. Cette réalité souligne l'influence de la Santi Asoke sur Thaksin au début de son premier mandat. Elle confirme non seulement l'intérêt de la Santi Asoke pour la politique, mais également ses objectifs à réformer le système politique et religieux. De plus, le populisme marquera l'intérêt croissant du gouvernement et des organisations religieuses pour la sécurité sociale (Achakulwisut, 2008). Ainsi, la Santi Asoke sera approchée par l'État, car elle se démarque des autres organisations. En ce sens, elle s'est toujours reconnue comme étant une solution aux failles du système religieux et politique.

## 5.2 Les objectifs de l'organisation

Au début des années 70, la classe moyenne milite pour son droit à participer à la formulation des politiques (Keyes, 1999, 12). En 1976, le retour des militaires au pouvoir démontre que les autorités désirent conserver leur pouvoir dans ce domaine. La classe moyenne essuie alors un revers politique. Il faudra attendre 2006 pour que le premier référendum de l'histoire du pays ait lieu. Néanmoins, l'idée de participer à la formulation des politiques se transpose au domaine religieux. En effet, le *sangha* chargé de voir au

---

<sup>6</sup> Le *Dharma* (sanskrit) / *Dhamma* ou *Thamma* (pali) peut se résumer comme suit : 1) réalité ultime; 2) loi ou doctrine bouddhique; 3) phénomènes, choses, éléments de la réalité objective. C'est un terme employé à la fois dans l'hindouisme et dans le bouddhisme. Il recouvre, selon le contexte, divers sens : le chemin, la loi (religieuse, sociale ou naturelle), les phénomènes, la vérité, la droiture, la justice. Le Bouddhadhamma, la loi vers l'Éveil, résumé par le Bouddha, repose sur les Quatre Nobles Vérités. Ces Quatre Vérités se résument par : 1) la vérité de la souffrance (toute existence est souffrance); 2) la vérité sur l'origine de la souffrance (le désir et l'illusion); 3) la vérité sur l'extinction de la souffrance (la souffrance peut-être éliminée); 4) la vérité du chemin menant à l'extinction de la souffrance (Rahula, 1961, 35; Murcott, 1997, 244).



bien-être spirituel et physique de la population va s'insurger contre les demandes de Bodhirak qui visaient à réformer le *sangha*. La raison de cette protestation est que le clergé craint de perdre son autorité. Pour comprendre davantage les réformes proposées par Bodhirak, cette section vise à mettre au jour les objectifs religieux et politiques de l'organisation en illustrant les valeurs de la communauté. Ces valeurs sont à la source de l'activisme du bien-être<sup>7</sup> de l'organisation. De plus, certains de leurs objectifs se concentrent sur l'individu et d'autres sur la communauté et la société.

L'étude des objectifs de la Santi Asoke démontre que les différentes perceptions du bien-être embrassées par différentes associations varient selon les valeurs religieuses et le modèle de développement adopté par une communauté. Il s'agit de démontrer que l'activisme du bien-être des organisations religieuses prend sa source à partir de motifs politiques et religieux. Dans le cas de la Santi Asoke, son exclusion du *sangha* et sa répression par l'État ont contribué à éroder son capital de sympathie, tant du point de vue religieux que politique. Cette situation particulière lui a donné une vitrine importante dans les médias nationaux et internationaux. Elle a aussi permis à l'organisation de verser dans le prosélytisme, en plus de lui ouvrir plusieurs opportunités. L'ambition d'une telle organisation est de « bouddhiser » progressivement les individus et la société à travers un système méritocratique. Pour y arriver, le mouvement suggère la prise du pouvoir par un parti politique bouddhiste et la création d'une nouvelle congrégation (*nikai*) (Satha-Anand, 1990, 405). Afin de comprendre le comportement politique de l'organisation, cette section se penche donc sur ses intentions et ses raisons d'être. Il s'agit de suggérer que l'organisation, au même titre que la Dhammakaya, ne se situe pas qu'à l'extérieur des politiques de l'État. En effet, elle participe aussi activement à soutenir les objectifs politiques de l'État, et ce, même si elle se situe en périphérie de cette institution. Par conséquent, l'activisme du bien-être est une stratégie sociopolitique qui ne se limite pas aux mouvements politico-religieux bouddhistes, mais il s'insère dans un marché d'intérêts politiques plus vaste.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Expression qui vient du terme « Welfare Activism » en anglais (Williams, 1999, 668). Pour plus d'information, voir le chapitre 4 à ce sujet.

<sup>8</sup> Cette affirmation s'inspire d'un rapport publié en 2003 et qui s'intitule : 'Islamic Social Welfare Activism in the Occupied Palestinian Territories: A Legitimate Target?'.

### 5.2.1 Les objectifs religieux : l'idéal de la société bouddhiste

Les objectifs religieux et politiques de la communauté convergent vers ce que Sombat Charntonwong appelle l'utopie bouddhiste de l'organisation (Charntonwong, 1989; Satha-Anand, 1990, 402; Yamklinfung, 1990, 121). Cependant pour concrétiser cet idéal, l'individu doit s'assurer de respecter certains principes et codes moraux. Cette ligne de conduite est exigée des individus, des communautés, de l'ensemble de la société, de la nation et du monde (Essen, 2005, 45; Entrevue 20 octobre 2005; Entrevue 19 octobre 2005a). Bien que Bodhirak encourage le développement local, les projets d'expansion de l'organisation sont bel et bien à l'ordre du jour, même si les centres Asoke se limitent pour l'instant à la Thaïlande.<sup>9</sup> L'objectif religieux est de soigner et de purifier le bouddhisme au royaume. Pour la communauté, en effectuant un retour à la véritable tradition bouddhiste, il sera possible d'enrayer la corruption dans le *sangha* qui est aussi la source des maux dans la société (Sirikanchana, 1998; Lindberf-Falk, 2007, 189). Selon la communauté Asoke, il y a une corrélation positive entre la santé du bouddhisme et le bon état de la société. Plus il y a d'inégalité sociale, plus on s'éloigne du message du Bouddha. C'est la raison pour laquelle Bodhirak encourage une réforme du bouddhisme selon des préceptes religieux plus stricts, afin de contrer la corruption omniprésente dans la société. D'après le leader religieux, les perversions du capitalisme n'auraient aucune emprise dans une société vertueuse où le bouddhisme serait rigoureusement observé.

Établie depuis plus de trente ans, la Santi Asoke a développé plusieurs codes de conduite qui se veulent non seulement une critique des moines du *sangha*, mais également une façon de soigner les vices de la société thaïe. On voit ainsi au bien-être social. Par exemple, les 10 commandements de la communauté visent à dénoncer le laxisme des pratiques des moines du *sangha*. En effet, ces pratiques se fondent souvent sur la superstition et le prestige (Satha-Anand, 1990, 403-404; Charntonwong, 1989, 47). Ces commandements sont autant d'interdits: 1) à consommer de la viande; 2) à manger plus d'un repas par jour; 3) à consommer des substances pouvant causer la dépendance; 4) à dormir entre 5 h et 18 h; 5) à se chauffer; 6) à utiliser des sacs et des parapluies; 7) à posséder de l'argent; 8) à bénir de l'eau ou à asperger de l'eau bénite; 9) à confectionner des images du Bouddha ou des amulettes; 10) à performer des rites sacrificiels contenant du feu, de la fumée ou de l'eau (Satha-Anand, 1990, 403-404; Charntonwong, 1989,

<sup>9</sup> Les centres Asoke sont aussi appelés village Asoke par les « Asokiens ».

47).<sup>10</sup> Ces 10 lois s'adressent autant aux moines qu'aux laïques, ce qui la distingue des pratiques du sangha et qui lui a valu le titre d'organisation « fondamentaliste ». Ces interdits représentent une radicalisation des préceptes bouddhistes, puisqu'ils remettent en question l'engagement religieux actuel des moines et des laïques du *sangha*. Pour la Santi Asoke, une société morale doit tenir compte de ces 10 interdits pour enrayer la corruption endémique présente dans les institutions religieuses et politiques au pays. En somme, la société idéale est celle où vivent en harmonie les laïques (hommes et femmes), les moines et les nonnes selon des principes bouddhistes.

La radicalisation fait parfois place à l'hétérodoxie pour cette communauté où les pratiques se basent sur une interprétation particulière du canon bouddhiste (*Tipitaka*). Par exemple, la communauté est strictement végétarienne. Elle se réfère au premier précepte bouddhiste qui interdit de prendre la vie de tout être vivant. La restriction d'un repas par jour ou encore l'interdiction de confectionner des images bouddhistes sont aussi des raisons pour lesquelles l'organisation est perçue comme étant fondamentaliste par le clergé. Le contraste avec la Dhammakaya est flagrant en ce sens, puisque cette dernière participe activement aux marchés lucratifs des amulettes et des images de Bouddha.<sup>11</sup> De plus, la participation des moines aux cérémonies (crémation, mariage, nouvel an, cérémonie de la kathina<sup>12</sup>) représente un marché qui atteint plusieurs milliards de dollars (Pongsapich, 1993, 8). Cette participation est aujourd'hui devenue l'un des principaux revenus pour le *sangha*. Ainsi, en dénonçant l'exploitation économique par la superstition, la communauté de Bodhirak s'est rapidement retrouvée isolée par le *sangha*.

Ces 10 lois religieuses, énumérées ci-dessus, voulaient démontrer la rigidité des valeurs prônées par les membres de la communauté. Ces principes sont en ordre de priorité : 1) le respect de la nature (*thammachart*<sup>13</sup>); 2) la modestie (*maknuy sandot*); 3) la dévotion et le sacrifice (*siasala*); 4) la concentration (*sati*); 5) l'unité (*samakkhi*); et enfin, 6) la miséricorde, l'amour, la tendresse, et la compassion (*metta*) (Heikkilä-Horn, 1997,

<sup>10</sup> Ces commandements sont une traduction que je propose de l'énumération citée dans le texte « Religious Movements in Contemporary Thailand » (Satha-Anand, 1990, 403-404).

<sup>11</sup> Voir le chapitre 4 pour plus d'information sur le sujet.

<sup>12</sup> Cérémonie qui se tient le mois suivant la fin de la retraite monastique annuelle (*vassa*). Elle consiste à un des moments propices pendant l'année où les laïques peuvent augmenter leurs mérites. Traditionnellement, les laïques offrent aux moines des robes, des denrées ou des objets dont le temple a besoin pour assurer sa survie pour le reste de l'année.

<sup>13</sup> Le terme *thammachart* (environnement) a comme racine le mot *Thamma* ou *Dhamma* (loi ou doctrine bouddhique). La destruction de la nature est alors l'équivalent de destruction du *Dhamma* (Essen, 2005, 16).

159). Pour ces membres, les valeurs négatives sont : 1) la luxure (*fum fuey*); 2) le gaspillage (*sia*); et 3) la paresse (*kii khiat*) (Heikkilä-Horn, 1997, 159).

Le respect de la nature est particulièrement important, puisque la communauté vise un développement durable selon le principe d'une économie d'autosuffisance. Cette philosophie ne prône pas une croissance accélérée, mais plutôt un équilibre entre une consommation modérée et un développement durable encouragé par des valeurs locales (Siriwattanak, 1999). Ainsi, le lien entre l'environnement et l'individu pour la communauté Asoke prend sa source dans les écrits bouddhistes (Heikkilä-Horn, 1997, 119). C'est une conception culturelle (religieuse) de l'environnement selon une éthique bouddhiste (Essen, 2005, 165-169; Siriwattanak, 1999). Selon les 'chao Asoke' (Asokiens<sup>14</sup>), les principaux problèmes de la société moderne thaïe se résument à la cupidité, la concurrence et l'exploitation (Essen, 2005, 18). Ce sont tous des éléments inhérents au système capitaliste adopté par les autorités religieuses et politiques depuis le début du 20<sup>e</sup> siècle. Brièvement, le développement social doit passer par l'adoption des valeurs adoptées par les « Asokiens ».

Pour la communauté religieuse de Bodhirak, le développement commence par l'avancement spirituel de l'individu. Au-delà des réformes sur le développement social, l'objectif se veut une réinterprétation du système de mérites bouddhistes. En comparant les différentes perceptions de ce système par les laïques du *sangha* et les membres de la Santi Asoke situés en périphérie, il sera possible de déterminer les ordres de priorités religieuses des deux institutions. Bien que cette perception varie dans le temps selon la région, l'éducation, le sexe, les classes sociales et le contexte sociopolitique, cet examen a le mérite de mettre en lumière les priorités des deux organisations (Ishii, 1986, 14-20; Tambiah, 1970, 147; Kingshill, 1991; Heikkilä-Horn, 1997, 97-8). Pour comprendre la complexité du système de mérites en Thaïlande comparé à celui de la Santi Asoke, voir le tableau 5.1 ci-dessous. Ce dernier décrit les gestes permettant l'accumulation de mérites.

<sup>14</sup> Néologisme que je propose et qui vient de terme anglais « Asokians » pour référer aux membres de la communauté de Santi Asoke. C'est une traduction directe du Thaï « chao asoke » pour décrire les membres de la communauté religieuse de Bodhirak.

Tableau 5.1 Gestes qui permettent l'accumulation de mérites

Gestes qui permettent l'accumulation de mérites	
Laïques du <i>sangha</i>	Laïques de la Santi Asoke <sup>15</sup>
1) Devenir un moine. 2) Contribuer financièrement à la construction d'un temple ( <i>wat</i> ). 3) Avoir un de ses fils ordonné moine. 4) Effectuer un pèlerinage à un haut lieu bouddhiste en Thaïlande. 5) Contribuer à la réparation d'un temple ( <i>wat</i> ). 6) Offrir quotidiennement de la nourriture aux moines et pendant les jours fériés. 7) Devenir un novice. 8) Participer à toutes les cérémonies religieuses pendant l'année et respecter les 8 préceptes pendant les jours fériés religieux. <sup>16</sup> 9) Respecter les 5 préceptes en tout temps. 10) Offrir des dons en argent et des vêtements aux moines lors de la cérémonie de <i>kathin</i> .	1) Devenir un moine. 2) Respecter les 5 préceptes en tout temps ou devenir une <i>sikkhamat</i> (nonne). 3) Respecter les 8 préceptes en tout temps. 4) Consommer de la nourriture végétarienne. 5) Offrir quotidiennement de la nourriture aux moines.

D'après Yoneo Ishii. *Sangha, State, and Society: Thai Buddhism in History*. Peter Hawkes. Coll. «Monographs of the Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University». Honolulu: University of Hawaii Press, 1986, p. 17-18; Marja-Leena Heikkilä-Horn, *Buddhism with an Open Eyes Belief and Practice of Santi Asoke*. Bangkok: Fah Apai Co., 1997, p. 97-108).

<sup>15</sup> Il est à noter qu'il existe une différence entre ce qui est priorisé par les femmes et les hommes à la Santi Asoke. J'ai tenté de regrouper ces deux groupes dans cette liste. Également, les catégories utilisées par la liste à Santi Asoke ont été répertoriées en 16 questions. Ces catégories n'ont pas été proposées par les membres de la Santi Asoke, mais plutôt imposées par l'auteure Marja-Leena-Heikkilä-Horn (1997, 97-108).

<sup>16</sup> Ces préceptes sont les suivants : 1) s'efforcer de s'abstenir à prendre la vie (tuer) ou de nuire aux êtres vivants; 2) s'efforcer de s'abstenir à prendre ce qui n'a pas été donné; 3) s'efforcer de s'abstenir à commettre l'adultère ou d'avoir une conduite sexuelle incorrecte (maîtrise des sens); 4) s'efforcer de s'abstenir à avoir des propos malveillants ou mensongers; 5) s'efforcer de s'abstenir à consommer des produits intoxicants qui entraînent l'insouciance (alcool, drogue, tabac) (Kingshill, 1991, 115; Essen, 2005, 47; Majjhimasila & Mahasila, 1989, 27-32). Lorsqu'il est question de 8 ou de 10 préceptes, il suffit d'ajouter des préceptes aux 5 préceptes énumérés précédemment. Par exemple : 6) s'efforcer de respecter de manger aux heures convenables (une fois aux levés du soleil et une autre avant l'heure du midi); 7) s'efforcer de s'abstenir de chanter, de danser, de jouer de la musique ou encore d'assister à des spectacles, de porter du parfum, des bijoux ou de s'enduire de cosmétiques; 8) s'efforcer de s'abstenir d'utiliser des chaises et des lits luxueux. La liste change quelque peu lorsqu'il est question des 10 préceptes. Le septième précepte devient alors : 7) s'efforcer de s'abstenir de chanter, de danser, de jouer de la musique ou encore d'assister à des spectacles. Le huitième : 8) s'efforcer de s'abstenir de porter du parfum, des bijoux ou de s'enduire de cosmétiques. Le neuvième précepte : 9) s'efforcer de s'abstenir d'utiliser des chaises et des lits luxueux. Le dixième : 10) s'efforcer de s'abstenir d'accepter de l'argent (Kingshill, 1991, 115; Essen, 2005, 47; Majjhimasila & Mahasila, 1989, 27-32). Les 8 préceptes s'adressent habituellement aux laïques désirant adopter une pratique plus sérieuse. Pour ce qui est des 10 préceptes, ils concernent habituellement les novices moines (*samaneras*) ou nonnes (*samaneris*).

Ces listes démontrent que la construction du système de mérites dépend en grande partie de l'intérêt, des priorités et de l'idéologie de la communauté. De plus, elles soulignent la conception du bien-être et de la charité selon un environnement particulier. Les différences entre les deux communautés suggèrent qu'il existe une nette distinction entre la façon de percevoir la manière dont on peut accumuler du mérite pour soi ou celle de venir en aide aux autres personnes dans le besoin. Pour un gouvernement visant à augmenter son filet de protection sociale, ces différentes interprétations représentent de véritables potentiels de partenariat, à condition de valoriser les projets communautaires des organisations religieuses. Également, ce tableau indique que si l'aspect financier est important pour les laïques du *sangha*, c'est moins le cas pour les laïques de la Santi Asoke. L'engagement moral à respecter les préceptes bouddhistes, au sein de la communauté Asoke, semble primer sur l'aspect financier. Pour le gouvernement, cet élément est des plus intéressants, puisqu'il met de l'avant un modèle de développement social peu coûteux, fondé sur l'entraide, la discipline religieuse et l'autosuffisance. En ce sens, en 2007, l'adoption de cette idéologie bouddhiste de l'autosuffisance dans la nouvelle constitution n'est pas un hasard. Qui plus est, l'accent porté sur le respect des préceptes chez la Santi Asoke représente une divergence idéologique majeure entre la Dhammakaya (où l'on peut acheter son salut) et celle de la Santi Asoke (où l'illumination se gagne à travers un effort à respecter les préceptes au quotidien) (Ekachai, 2001, 99).

Enfin, l'objectif du bouddhisme d'après Bodhirak est premièrement d'être un outil servant à éduquer les gens à se détacher des désirs matériels. En deuxième lieu, il sert à réduire la souffrance individuelle et sociale (Heikkilä-Horn, 1997, 116; Siri wattanarak, 1999). Également, atteindre l'illumination (nirvana) est un objectif possible dans cette vie pour la Santi Asoke. De cette façon, chaque membre de la communauté est encouragé à cheminer et à développer son plein potentiel spirituel en visant l'illumination, l'ultime réalisation. Afin d'y arriver, l'individu doit prendre soin de son environnement, comme le faisait le Bouddha, notamment en protégeant les arbres et les forêts. Il faut donc travailler à la préservation de la nature par une gestion écologique responsable des ressources. C'est cette responsabilisation dans l'utilisation des ressources qui permettra d'atteindre l'autosuffisance. Ce dernier objectif est intimement relié à la réduction du mauvais karma. En effet, plus la communauté est autosuffisante, plus elle est indépendante d'un système d'économie axé sur le profit et l'individualisme.

L'autosuffisance est ainsi promue comme une panacée. En enseignant ces vertus bouddhistes aux gens de la ville, ceux-ci pourront avoir un impact sur le comportement des gens vivants dans les campagnes. Ainsi, le besoin matériel des individus est maîtrisé en apprenant à moins consommer et en participant à la protection de l'environnement. La réduction des souffrances peut alors se concrétiser à travers une pratique quotidienne d'une éthique bouddhiste. Selon cette vision, l'agriculture et le bouddhisme sont donc fondamentalement interreliés, en ce sens où le bouddhisme soutient la vie et que le rôle de l'agriculture soutient également la vie. Conséquemment, en étant pratiquement autosuffisantes, les communautés Asoke ont été en mesure de venir en aide aux gens situés à l'extérieur de la communauté religieuse. L'idéal religieux de la communauté est l'avènement d'une société gérée selon les préceptes bouddhistes ou ce qui pourrait être appelé une bouddhocratie<sup>17</sup>.

#### 5.2.2 Les objectifs politiques : la mise en place d'un système méritocratique

L'identité de l'organisation religieuse de Bodhirak se façonne à travers un processus politique et une critique sociale (Sangsehanat, 2004a, 7). En effet, le boum économique et le boum démocratique des années 70 ont eu un impact sur l'idéologie de la Santi Asoke, puisqu'ils ont contribué à son émergence (Puntarigvivat, 1998, 348). Se poursuivant jusqu'au milieu des années 90, ces boums économique et politique ont changé quelque peu la philosophie de l'organisation qui réagissait surtout au départ à l'autoritarisme du *sangha*. Aujourd'hui, à travers son idéologie bouddhiste, la communauté propose non seulement une réforme religieuse, mais aussi politique et économique. Certains de ses membres actifs sont des fonctionnaires, des militaires et ceux-ci oeuvrent dans de multiples domaines (Bhumi-Anand, 1990). Ils sont tous à l'action pour contrer l'institutionnalisation de l'individualisme et la course aux profits engendrée par le système capitaliste (Schumacher, 1980, 40).

Dans ce nouvel environnement compétitif où s'estompent les barrières tarifaires, l'avantage est à celui qui offre le plus à un prix modique. La Santi Asoke se voit

---

<sup>17</sup> Une bouddhocratie est : l'unification du politique et du religieux par le biais d'un endoctrinement bouddhiste des autorités étatiques. Dans un tel système politique, la structure politique est identifiée comme un État bouddhiste (bouddhocratie) (Dauber, 1992, 569). Le Tibet était un exemple d'une bouddhocratie, avec le Dalaï Lama comme une figure d'autorité politique et une figure d'autorité divine bouddhiste. Un autre exemple serait la société japonaise du 8<sup>ième</sup> siècle (Dauber, 1992, 569).



confrontée à la même logique sur le plan du système de mérites. En d'autres mots, quelle organisation religieuse parvient à présenter un moyen d'accumuler des mérites en bonne quantité et rapidement. Le bouddhisme devient ici un produit de consommation confronté à une logique de marché où l'accumulation matérielle et spirituelle devient primordiales au salut. En ce sens, la politisation actuelle de l'organisation de Bodhirak est reliée à ce phénomène de performance exigé par le marché religieux. Le système de mérites est alors compris comme étant une institution politique économique qui structure le régime providentiel en Thaïlande selon les intérêts de l'État.

L'activisme du bien-être, encouragé par l'État, a entraîné des organisations comme la Dhammakaya près du pouvoir politique et religieux. Néanmoins, depuis la crise financière, pour contrer ce qu'elle perçoit comme étant la corruption du système par les effets pervers de la commercialisation du religieux, la Santi Asoke bénéficie désormais de nouvelles occasions pour avancer sa cause. Ces dernières sont, d'une part les besoins de l'État dans le domaine de la protection sociale et, d'autre part, la promotion d'une économie bouddhiste (*setakit por piang*<sup>18</sup>) par les autorités (conservatrices ou libérales). L'objectif est de revenir à une idéologie politique qui mise sur la qualité et non sur la quantité (Hengkietisak, 2008). Cette idée proposée par le roi, en décembre 1997, rejoint fondamentalement les valeurs avancées par la Santi Asoke (McCargo, 2004, 163; Insight Into Santi Asoke, 2002, 28). Ces dernières visent une consommation responsable et une exploitation des ressources selon une éthique bouddhiste de l'environnement. À ce propos, notons que le modèle économique bouddhiste incarne une critique du modèle de développement capitaliste thaï et qu'il a été retenu par plusieurs strates de la société (Wasi, 1999). Cette approche bouddhiste a par ailleurs été citée comme étant un effort pour effectuer un retour aux valeurs locales tout en faisant la promotion d'une société civile active (Maisrikrod, 1999, 407). Malgré ces qualités, ce système a été qualifié, au même titre que la communauté de Santi Asoke, comme faisant la promotion d'une utopie

---

<sup>18</sup> Encore une fois plusieurs appellations possibles pour ce terme : *Setthakit Pho Pheang*; *Settakij Baab Po-peang*. Il existe plusieurs traductions pour ce terme en anglais : 'sufficiency economy' ou encore 'self-sufficiency economy'. Le roi aurait toutefois souligné sa préférence pour la traduction du terme par 'self-sufficiency economy'. En français, le terme est traduit par 'économie autosuffisante' ou encore une 'économie de suffisance' bouddhiste (McCargo, 2004, 169). De plus, certains groupes thaïlandais soulignent qu'il existe une distinction à faire entre le terme 'économie autosuffisante' et 'économie de suffisance'. Certains nationalistes thaïs de droite affirment que 'l'économie autosuffisante' serait orientée vers l'autarcie ou une économie en vase clos. Cette façon de concevoir l'économie est loin de faire l'unanimité et elle n'est pas partagée par la monarchie pour qui 'l'économie de suffisance' est simplement la capacité de subvenir à ses propres besoins. On évite ainsi de se rendre vulnérable aux facteurs économiques externes.

bouddhiste (Ashayagachat, 2008; Fuengfusakul, 1993). En ce sens, pour sortir la société thaïe de l'adversité politique et religieuse, la communauté de Bodhirak présente ses communautés Asoke comme étant des modèles religieux et politiques (Essen, 2005, 87; Sirikanchana, 1998).

Cherchant à militer contre l'idéologie capitaliste dominante (*tun-niyom*), la communauté Asoke propose une doctrine alternative, soit le système méritocratique (*bun-niyom*). Celui-ci est perçu comme étant l'objectif économique et politique de l'organisation. À ce sujet, Bodhirak soutient qu'il n'existe pas de séparation possible entre le domaine du religieux et du politique (Heikkilä-Horn, 1997, 112). Dans ces conditions, il faut construire une nouvelle forme de société thaïe régie d'après une philosophie bouddhiste. Cette société serait non-violente (*sila*) et vivrait en harmonie avec la nature.<sup>19</sup> L'exploitation et le profit y seraient inexistants (Sangsehanat, 2004a, 3). La participation à la communauté, le soutien et les échanges entre les individus se fonderaient exclusivement sur un système de mérites. De plus, toujours selon cette conception de la société, la protection sociale dépendrait de la participation manuelle ou intellectuelle des membres aux projets directement reliés à l'autonomie de la collectivité (Entrevue 20 octobre 2005; Entrevue 19 octobre 2005a). Seulement, ce système fonctionne à partir du moment où un individu ne naît pas handicapé, ou encore que la proportion des personnes âgées reste inférieure aux besoins de la main-d'œuvre pour la production agricole.

Comme souligné précédemment, le système *bun-niyom* se veut une critique radicale du bouddhisme d'État et du capitalisme. Pour les « Asokiens », cette nouvelle philosophie bouddhiste est une réponse à l'avidité et au matérialisme inhérent au capitalisme (Olsen, 1993, 26). Celui-ci, en valorisant l'accumulation du capital, encourage directement l'abus et l'exploitation de l'autre. Pour le capitalisme, le but est alors de profiter des personnes à travers nos transactions. Ainsi, une société méritocratique (*bun-niyom*) diffère d'une société capitaliste, car elle suppose que le comportement des individus se fonde selon deux principes : 1) le sacrifice ou le don de soi et 2) l'altruisme (refuser de profiter des autres) (Essen, 2005, 61). Il existerait alors 4 niveaux pour pratiquer le *bun-niyom* : 1) donner gratuitement; 2) vendre un produit moins cher que le prix initial; 3) vendre un produit le même prix que le prix initial; 4) accepter une très petite marge de profit (Heikkilä-Horn, 1997, 123; Insight Into Santi Asoke, 2002,

<sup>19</sup> Cet accent sur l'action non-violente a d'ailleurs valu à l'organisation l'appellation de pratiquer un bouddhisme à la Gandhi (Dietrich, 1997, 23).

48). D'après cette énumération, les transactions financières doivent être une forme de mérites. « Notre perte devient alors notre gain » (Heikkilä-Horn, 1997, 123). C'est pourquoi une société structurée autour de la notion de mérites se traduit ultimement par un comportement vertueux. La logique est la suivante : en cherchant à aider les personnes autour de soi, les individus viennent non seulement en aide à la société, mais ils accumulent du mérite pour améliorer leur propre karma. De plus, la satisfaction personnelle, dans un système *bun-niyom*, vient de la modestie et de la simplicité. L'objectif est de travailler davantage tout en prenant moins (Heikkilä-Horn, 1997, 122-125). Le tableau 5.2 cherche à illustrer les croyances de la Santi Asoke contre ce qu'elle perçoit comme étant les valeurs du capitalisme.

**Tableau 5.2** Comparaison du système capitaliste et méritocratique selon Santi Asoke

Selon Santi Asoke :	<i>Tun-niyom</i> (capitalisme)	<i>Bun-niyom</i> (méritocratie)
1.Caractéristiques	Croissance économique continue	Croissance économique modérée fondée sur la religion (bouddhisme)
2.Objectifs	Richesse matérielle	Richesse spirituelle
3.Critères de réussite	Les quatre rêves : 1) La richesse matérielle; 2) Le statut social; 3) La gloire; 4) Les plaisirs sensoriels	Affranchir les individus de : 1) La richesse matérielle; 2) Le statut social; 3) La gloire; 4) Les plaisirs sensoriels
4.Objectif ultime	L'attachement aux richesses matérielles	Détachement des richesses matérielles
5.Perspectives	La folie des grandeurs, l'insatiabilité, le goût pour le luxe, la compétition, l'égoïsme	Voir à petite échelle, se contenter de peu, le minimum, la simplicité, la modération, l'abondance, la générosité
6.Activités	Moins travailler, prendre davantage, administrer (gérer), dominer	Travailler davantage, prendre moins, manuel (mains d'œuvre), participer
7.Impact sur l'environnement	Pollution, destruction de l'équilibre naturel	Protection du système écologique

D'après Marja-Leena Heikkilä-Horn, *Buddhism with an Open Eyes Belief and Practice of Santi Asoke*. Bangkok: Fah Apai Co., 1997, p. 123.<sup>20</sup>

La philosophie de Santi Asoke a été comparée à l'économie bouddhiste d'Ernst Schumacher, pour qui le bouddhisme recommande une consommation raisonnable pour

<sup>20</sup> Traduction que je propose du tableau de Marja-Leena Heikkilä-Horn.

combler les besoins essentiels (Schumacher, 1980, 52-53; McCargo, 1997, 184-186; Insight Into Santi Asoke, 2002, 32). De plus, d'après Schumacher, les avantages des communautés autosuffisantes, c'est qu'elles ont moins de chance d'entrer en conflit (Heikkilä-Horn, 1997, 124; Schumacher, 1980, 56). Bodhirak soutient cette thèse et propose que pour concrétiser une société bouddhiste idéale, il faille réunir cinq conditions : 1) la liberté; 2) la fraternité; 3) la paix; 4) l'efficacité et 5) l'intégrité (Essen, 2005, 118). En se libérant de son attachement au matériel, l'humain serait en mesure de donner généreusement et de voir au bien-être social. Cependant, pour donner, il faut d'abord être libre de ses besoins d'accumuler. Le don est donc capital à l'ordre social. En effet, la générosité entraîne un sentiment d'amour fraternel au sein de la société où la concurrence et les tensions n'ont plus leur place. Ainsi, la coopération peut avoir lieu dans un environnement harmonieux (Essen, 2005, 118). On évite alors les conflits internes et externes pour laisser la place à une paix générale.

Qu'en est-il de la situation sociale actuelle? Bodhirak soutient qu'en s'éloignant des cinq conditions énumérées précédemment, le *sangha* a causé une détérioration de l'éthique et de la société thaïe. Par conséquent, il faut rétablir le véritable bouddhisme au cœur des institutions politiques et religieuses. Le leader religieux pousse sa logique plus loin en soulignant que les moines, en travaillant à améliorer le sort des laïques, font de la politique. En ce sens, ils participent non seulement au bien-être des citoyens, mais aussi à promouvoir l'ordre social. Ils sont ainsi occupés à réduire les souffrances des gens et à voir au développement spirituel de la société. De plus, si la politique se veut un moyen de voir au bien-être de ses citoyens, les moines incarnent donc un espace où se rencontrent le politique et le religieux. D'après cette vision, le politique se doit d'être fondé sur des principes religieux bouddhistes. On comprend alors pourquoi Bodhirak a été accusé de prophète dangereux (*Saatsada Mahaaphay*) par le *sangha*, puisqu'il est interdit aux moines de participer à la politique au pays (Sangsehanat, 2004a, 3). Toutefois, malgré ces réprimandes, les affirmations de Bodhirak rejoignent les idées de Schumacher pour qui la religion doit devenir un principe directeur de l'économie et de la politique (Schumacher, 1980, 47). L'économie de marché est ici définie comme étant l'institutionnalisation de l'individualisme et de l'irresponsabilité (Schumacher, 1980, 40). C'est-à-dire que l'acheteur et le vendeur ne sont responsables que d'eux-mêmes dans ce système. Également, dans un système capitaliste, le vendeur n'a aucune mesure incitative pour réduire son prix à un consommateur pauvre dans le besoin. Ce qui donne une bonne



raison pour relier l'économie à une éthique religieuse (bouddhisme, islamisme, judaïsme, christianisme, hindouisme) (Schumacher, 1980, 40).

L'intérêt de Bodhirak pour la politique vient du fait que ce domaine gère la vie de la masse (Heikkilä-Horn, 1997, 112). Le leader religieux s'intéresse au système politique parce qu'il a un impact sur la gestion du quotidien de la vie des gens. Le bouddhisme étant déjà une manière de gouverner le comportement des individus, pour être en mesure de vivre selon des principes bouddhistes, il faut s'assurer d'une certaine compatibilité entre les deux systèmes. En définitive, le bouddhisme et la politique ont la capacité de s'influencer pour le meilleur et pour le pire. Par exemple, la Santi Asoke refuse la domestication des moines par des valeurs séculières qui sont associées au processus de modernisation (Feungfusakul, 1993, 185). En érodant le système de mérites, le capitalisme a été perçu comme une menace au mode de vie des bouddhistes (Heikkilä-Horn, 1997, 91). Ce changement s'est soldé par la création d'une nouvelle relation entre le *sangha* et ses laïques, ainsi que la formation d'un espace où il est possible de redéfinir le lien entre la religion et la politique au royaume. La politisation de la Santi Asoke incarne donc cette nouvelle forme de bouddhisme hybride issu du processus de modernisation (Taylor, 1998, 222). Il n'y a pas de sécularisation du système politique, mais plutôt une transformation du bouddhisme et du lien qu'il entretient avec la politique.

En dernier lieu, les activités politiques de l'organisation prennent un tournant décisif en 1988, lors de la création du parti religieux Palang Dharma (PDP)<sup>21</sup>. En apportant plus de vertu dans le domaine politique, le parti veut défendre davantage les pauvres de la société (King, 1996, 13). Pour y arriver, la formation politique soutient qu'elle est fondée selon des principes bien précis : 1) aucune fraude; 2) aucun achat de votes; 3) aucune compétition pour accéder à des postes et 4) aucune parole vulgaire ou inappropriée (King, 1996, 43). Ces fondements reflètent le but de l'organisation qui est de se démarquer de la corruption des autres partis politiques.<sup>22</sup> Après une période d'activités, le rôle du PDP en politique sera mis en veilleuse dès 1996, soit l'année précédant la crise économique asiatique. Toutefois, cet échec du PDP n'a pas diminué les ardeurs de l'organisation religieuse pour la politique. En effet, la formulation et l'adoption d'une 'économie de suffisance' bouddhiste, par les autorités, sont en quelque sorte une victoire politique des idées pour l'organisation religieuse. La crise économique de 97 aura permis

<sup>21</sup> Voir Chamlong Srimuang à la section 5.3 pour plus d'information sur ce parti politique. La traduction française de « Palang Dharma » est « Pouvoir du Dharma » (Yamklinfung, 1990, 121).

<sup>22</sup> Chamlong affirmait que les pires ennemis de la société ne sont pas les communistes, mais plutôt la politique corrompue (Essens, 2005, 117).

d'obtenir gain de cause, là où son parti politique avait échoué. Ce nouvel environnement soutient l'idée que les mouvements religieux sont en réalité une construction sociale des besoins pour une nouvelle religiosité (Taylor, 1998, 227). En résumé, pour le cas de la Santi Asoke, cette nouvelle religiosité passe par une participation de l'organisation religieuse au système politique. Celle-ci s'effectue d'après une vision bouddhiste du développement et du bien-être qui repose sur un lien symbiotique entre un système de mérites, une économie nationale et les politiques sociales.

### 5.3 Acteurs, structure de l'institution

Après avoir brièvement décrit les objectifs politiques de l'organisation, il est question de son fondateur : Bodhirak (Monkon Rakhpong ou Rak Rakhpong). La raison étant que le mouvement Santi Asoke est indissociable du leader religieux. De plus, le succès politique de l'organisation est aussi attribuable au Général Chamlong, dont il est question également dans cette section. En deuxième partie, il s'agit d'analyser la structure de l'institution qui est révélatrice de l'idéologie dominante axée sur la simplicité et le retour à une exploitation biologique de la terre. La structure de l'organisation met en évidence les réseaux et les sources de financement de la communauté. Elle illustre aussi l'organisation du pouvoir dans cette institution et son lien avec les autorités politiques. Comme pour la Dhammakaya, la configuration de l'autorité repose sur un système de valeurs bouddhistes (*bun*, *barami*<sup>23</sup>) qui mettent en évidence l'importance du charisme de leader religieux. La prolifération de leaders spirituels en périphérie du *sangha* est en réalité le résultat de l'ouverture du marché religieux par l'État. Ce dernier aurait stimulé une forme d'économie du charisme religieux (Keyes, 1999, 37). L'État profite alors des différentes interprétations du système de mérites bouddhistes dans l'élaboration de ses politiques sociales, en affectant le monopole du *sangha* en matière religieuse. Ainsi, la politisation d'une économie bouddhiste témoigne de cette instrumentalisation des différents modèles de mérites issus de la marchandisation du religieux par l'État.

Les principaux acteurs de la Santi Asoke sont : Bodhirak et Chamlong ou les incontournables « Asokiens ». Les leaders religieux de la Dhammakaya et de la Santi Asoke sont importants, en ce sens où ils se sont assurés de faciliter le développement

<sup>23</sup> *Bun*, *barami* dans le bouddhisme signifie : mérite et vertu. Ce sont deux qualités nécessaires pour diriger. Ils représentent en quelque sorte la légitimité du pouvoir bouddhiste (Keyes, 1989, 128).

d'un culte de la personnalité dans leur communauté, leur garantissant alors une légitimité de gouverner sans faille. Dans le cas de la Dhammakaya, Phra Dhammachayo s'est dit être l'incarnation de Phra Ton Thad<sup>24</sup> (Laohavanich, 2008, 12). Pour ce qui est de Bodhirak, il s'est proclamé être un bodhisattva<sup>25</sup> ou l'incarnation de Phra Sareebutr<sup>26</sup> (Ekachai, 2001, 86). Dans ces conditions, il n'est pas surprenant de constater que les biographies sont populaires pour les adhérents de Santi Asoke, comme c'est aussi le cas chez ceux de Dhammakaya (Olsen, 1993, 8). Ces documents s'avèrent être de puissants instruments politiques pour la promotion de l'idéologie et de la raison d'être de l'institution religieuse. Les biographies servent d'outil de propagande pour légitimer les actions des membres et des leaders. De plus, elles sont considérées comme étant un acte politique en soi, puisqu'elles décrivent en détail les idées religieuses, les penchants politiques et la classe sociale de l'individu. La biographie peut alors non seulement servir à rallier des personnes de la même classe sociale, mais aussi de tous les groupes sociaux. La biographie sert aussi de modèle pour les autres personnes, on cherche ainsi à donner l'exemple afin d'inspirer les membres de l'organisation religieuse ou encore pour recruter de futurs candidats.

Avant d'adopter le nom de Bodhirak, ce moine se prénommaient Monkon Rakhpong. Il voit le jour en 1934 dans la province de Sisaket (Sri Saket) qui se situe dans le Nord-Est (Isaan) de la Thaïlande. L'économie de cette région compte majoritairement sur l'agriculture, ce qui est problématique, puisque la région est sujette aux sécheresses et aux inondations. Pour le gouvernement, Isaan est reconnu comme étant la région la plus pauvre du pays. Dans ces conditions, l'intérêt de la Santi Asoke pour l'agriculture et la pauvreté n'est pas un hasard. Monkon Rakhpong vient d'un père chinois et d'une mère thaïlandaise. Sa mère meurt très jeune, alors qu'il était encore adolescent. Il adopte alors le nom de Rak Rakhpong lors de ses études en artisanat au collège Poh Chang. À l'époque, Rak Rakhpong se spécialise en création littéraire. Plus tard, en 1958, il amorce

---

<sup>24</sup> Pour la Dhammakaya, Phra Ton Thad est l'entité créatrice du nirvana dans la mythologie bouddhiste.

<sup>25</sup> Bodhisattva : personne qui tend et qui aspire à l'état d'éveil (de « bouddhité »). Il est intéressant de noter que ce terme n'a pas le même sens selon la tradition bouddhiste (Theravada, Mahayana, Vajrayana). Dans le cas de Bodhirak, il a tendance à se référer à la notion mahayane, c'est-à-dire un être ayant déjà atteint un des 4 stades de l'éveil, mais qui aurait accepté de se réincarner par compassion et pour venir en aide aux autres.

<sup>26</sup> Le nom « Phra Sareebutr » se réfère à un disciple qui aurait été proche du Bouddha. Dans une entrevue, il affirme être Phra Sotapanna ou un Phra Sakadagami (*sakagami*) qui se réfère à une personne ayant atteint un des 4 stades d'éveil (Insight Into Santi Asoke, 2002, 17). L'individu ayant atteint cet état accéderait au nirvana dans, tout au plus, une seule vie.



une carrière à la télévision à Bangkok où il devient connu en tant que compositeur de chansons, animateur, programmateur et directeur de télévision (Jackson, 1989, 159-160; Mackenzie, 2007, 115; Ekachai, 2001, 86-87; Veerapan, 1989, 9-17).

Il s'intéresse au bouddhisme en septembre 1970, alors qu'il visite le moine Ratchaworakhun (Rajavaraguna) au temple Asokaram Paak-naam au sud de Bangkok. Dès le 7 novembre de la même année, il est ordonné moine à ce temple de la tradition Thammayut<sup>27</sup>. L'endroit était réputé pour la pratique ascétique de la tradition de la forêt et c'est pour cette raison que Bodhirak décide de s'y faire ordonner pour suivre les enseignements de Luang Puu Man (Jackson, 1989 160; Mackenzie, 2007, 115). La couleur brune de sa robe témoigne d'ailleurs toujours de cette influence. Il sème la controverse à l'époque pour avoir adopté le végétarisme qui n'est pas pratiqué par les moines thaïs (Jackson, 1989, 160). En 1971 et 1972, il donne des discours à divers temples, où il critique les autres moines sur leur laxisme dans leur pratique religieuse. Il cite le fait que ces moines fument, consomment de la viande et qu'ils sont paresseux. Bodhirak dénonce aussi la pratique de rituels superstitieux par ces moines. Éventuellement, ses discours lui permettent de réunir quelques fidèles qui le suivront lorsqu'il établira son premier centre spirituel (*samnak*) à Nakhornpathom à l'ouest de Bangkok en 1973 (Jackson, 1989, 160-161; Heikkilä-Horn, 1997, 43-45).<sup>28</sup> Toutefois, juste avant de fonder son centre (Dean Asoke), il se dissocia de la Thammayut pour se faire ordonner de nouveau. Seulement, cette fois c'était dans la tradition Mahanikai au temple Nongkrathum à Nakhornpathom.

Pour Bodhirak, il n'existe qu'un seul bouddhisme et c'est pour cette raison qu'il désapprouvait la division qui persiste entre la Mahanikai et la Thammayut. La création du centre Asoke (Dean Asoke) était susceptible de s'attirer les foudres du *sangha* pour plusieurs raisons. L'établissement religieux n'était pas enregistré selon les règlements établis par le département des Affaires religieuses (Jackson, 1989, 161). Bodhirak ne voulait aucune affiliation aux deux traditionnelles congrégations. Il affirmait qu'il avait été ordonné bouddhiste et qu'il n'appartenait ni à la Mahanikai, ni à la Thammayut. Dès lors, le gouverneur provincial du *sangha*, ainsi que le gouverneur du district du *sangha* de

<sup>27</sup> La Thammayut est communément appelée le « bouddhisme aristocratique » et elle constitue l'une des deux principales congrégations religieuses en Thaïlande formant le *sangha*. Voir le chapitre 3 pour plus d'information sur le sujet.

<sup>28</sup> Les centres spirituels de la communauté de Santi Asoke ne sont pas des monastères, mais plutôt des communautés civiles où vivent des membres de l'organisation, ce qui inclut les moines « asokiens » ainsi que les moniales « asokiennes ».

Kamphaeng, lui somma d'enregistrer son centre. Ce qu'il refusa. C'est alors sous les menaces du gouverneur provincial du *sangha*, de la tradition Mahanikai, que Bodhirak a été ordonné dans la tradition Mahanikai. Il faut avouer que les mises en garde étaient convaincantes, puisqu'il commettait un acte contredisant la loi du *sangha* de 1962 (1963). Il risquait la prison. Les problèmes se sont poursuivis au temple Nongkrathum et le 6 août 1975, Bodhirak annonce ses intentions de se dissocier du *sangha* et qu'il ne ferait plus partie d'aucune congrégation. Du coup, la Loi du *sangha* ne devait plus s'appliquer à sa communauté. Il se trompait et les autorités religieuses allaient par la suite le traduire, ainsi que certains de ses membres, en justice.

Malgré son aversion pour la hiérarchie religieuse au pays, Bodhirak créa son propre *sangha* qui se nomme le Groupe du *sangha* des gens d'Asoke (*Khana song chao Asoke*) (Jackson, 1989, 163). D'après lui, les moines sélectionnés pour diriger le *sangha* n'ont pas l'autorité pour occuper un tel poste, parce qu'ils n'ont pas atteint le salut (nirvana). Par conséquent, ils comprennent mal les enseignements bouddhistes (Heikkilä-Horn, 1997, 45). Sa position de sakagami (personne ayant atteint un des quatre stades d'éveil) lui donne alors l'autorité de créer son propre *sangha*. Toutefois, cette politique de la confrontation chez Bodhirak allait lui donner des ennuis. Dans le contexte d'un gouvernement plus démocratique de 1973, les oppositions et le non-conformisme étaient choses courantes. Cependant, une année seulement après avoir annoncé son intention de se dissocier du *sangha*, le gouvernement militaire voit la Santi Asoke avec méfiance (Jackson, 1989, 168-169). En 1976, la police fouille en effet le centre Daen Asoke sans y trouver rien de compromettant. Cette intimidation des autorités n'empêche pas le développement d'autres centres spirituels, l'un dans la province de Sisaket (Nord-Est) et l'autre dans la province de Nakhon Sawan (Phai Sali), au centre du pays (Mackenzie, 2007, 117). En 1979, une réunion du *sangha* fut organisée dont l'objectif était de miner la crédibilité de Bodhirak et de limiter l'expansion de son mouvement religieux.

Au début des années 80, l'organisation s'attire encore une fois les critiques. En 1982, le moine Anan Senakhan (Phra Chayanantho), fondateur de l'Organisation pour la protection des enseignements bouddhistes en Thaïlande (Ongkaan Phithak Phutthasaat Pratheet Thai) publie un livre contre Bodhirak. Il l'accuse de contrevenir aux lois du pays. Selon Anan, il ne faut pas créer de nouveaux mouvements religieux, mais plutôt chercher à purifier le *sangha* à partir de l'intérieur. Ainsi, son organisation pour la protection des enseignements bouddhistes déposa une plainte à la police contre Bodhirak le 22 février 1982. La lettre d'Anan fut ensuite acheminée au département des Affaires

religieuses. Cette institution tarda à entamer des procédures concrètes contre Bodhirak. Toutefois, en 1986, le gouvernement annonçait que les mouvements bouddhistes officiels, comme celui de la Santi Asoke, seraient désormais traités par le ministère de l'Intérieur et non plus par le département des Affaires religieuses et le ministère de l'Éducation. Cette mesure visait clairement à identifier les nouveaux groupes de pression ou mouvements religieux comme étant une question de sécurité nationale et non plus d'ordre strictement religieux (Jackson, 1989, 177). L'intérêt est le suivant pour les autorités religieuses : la conception du bien-être de la nation et de la religion de Bodhirak n'est pas la même que celui de l'establishment (Jackson, 1989, 175).

Le transfert des mouvements religieux officiels au ministère de l'Intérieur s'effectue une année après l'élection du Général Chamlong en tant que maire de Bangkok.<sup>29</sup> Chamlong étant un membre important de la Santi Asoke, on comprend l'inquiétude des autorités politiques à cette percée du mouvement religieux dans le domaine politique. L'organisation avait d'ailleurs déjà en 1981 fait équipe avec Chamlong, lors de sa première campagne politique contre l'adoption d'une loi visant la légalisation de l'avortement (Mackenzie, 2007, 120). Chamlong fonde d'ailleurs à l'époque sa « Fondation Armée du Dharma » toujours impliquée en politique. En 1988, l'organisation religieuse crée des remous, car elle fonda son propre parti politique : le Palang Dharma. La collaboration entre Chamlong et Bodhirak aura contribué à donner une certaine légitimité au mouvement, ainsi qu'à son idéologie puritaine anti-capitaliste. Cependant, cette collaboration n'empêchera pas Bodhirak de se faire arrêter le 19 juin 1989, soit seulement un an après la création du Palang Dharma. Le ministère de l'Intérieur à l'époque interdit alors toutes transmissions télévisées et limite aussi les publications sur le sujet (Heikkilä-Horn, 1997, 71).

Au mois d'août 1989, 106 moines « asokiens » et nonnes « asokiennes » (les *sikkhamats*) étaient arrêtés également.<sup>30</sup> La police libérera ensuite 26 de ces moines, puisqu'ils avaient été ordonnés par le *sangha* avant de rejoindre la Santi Asoke. Le lendemain, les autres moines et nonnes seront aussi libérés grâce au paiement d'une caution de 200 000 bahts (environ 6000 \$CAN). En plus, la cour leur imposa un

<sup>29</sup> Il faut souligner que Chamlong était le premier candidat indépendant à parvenir à se faire élire au poste de maire de Bangkok (Mackenzie, 2007, 120).

<sup>30</sup> Les *sikkhamats* sont la catégorie de religieuses exclusives à la Santi Asoke. On ne les retrouve pas ailleurs en Thaïlande. À ne pas confondre avec les *sikkhamanas* (*sikkhamanas*). Ces dernières sont une catégorie de religieuses que l'on retrouve dans le *Tipitaka*. Elle sont des femmes qui aspirent à devenir des *bhikkhunis*. Toutefois, les *sikkhamats* de la Santi Asoke n'aspirent pas à devenir des *bhikkhunis*. En effet, les *bhikkhunis* ne sont pas reconnues par la Santi Asoke.

règlement vestimentaire leur interdisant de porter des robes safran, la couleur des robes du *sangha*. Ils risquaient sinon une peine d'une année d'emprisonnement ou une amende de 2000 bahts (63 \$ CAN). Pour la condamnation, le groupe faisait face à plus de 113 chefs d'accusation (Poompanna, 1991, 68). Lors de son procès, Bodhirak souligna que cette affaire judiciaire était celle d'une lutte entre le bien et le mal (Heikkilä-Horn, 1997, 72-73). L'une de ces accusations était celle d'avoir tenté d'imiter les moines. Cette imitation contrevient à la loi 208 du Code criminel en Thaïlande (Mackenzie, 2007, 126).

Au début des années 90, Amnistie internationale intervenait auprès du premier ministre de l'époque Anand Panyarachun pour tenter de faire cesser les accusations.<sup>31</sup> Il faut spécifier qu'il est toujours officiellement interdit à la communauté de Santi Asoke de se définir comme bouddhiste, même si on leur permet de pratiquer librement leurs convictions religieuses. Ensuite, Bodhirak ne sera pas retenu en prison, puisque les procédures en cours furent suspendues de 1989 à 1995. En 1995, le dossier était de nouveau ouvert et la cour inculpait finalement le leader religieux pour avoir ordonné des moines sans en avoir l'autorité. Ensuite, le dossier était encore suspendu pour deux ans, faute d'avoir des témoignages concluants Heikkilä-Horn, 1997, 74). Plus tard, de 1997 à 1998, la cour d'appel ainsi que la Cour suprême du pays prononceront deux condamnations avec sursis.

Les poursuites judiciaires de Bodhirak se poursuivirent donc jusqu'en septembre 1998 (Mackenzie, 2007, 127). Elles auront duré un total de 9 ans et auront finalement contribué à la publicité de l'organisation, malgré les mesures de censures imposées au début du procès. En cours d'appel, la levée des accusations qui pesaient contre Bodhirak aura démontré qu'il existe plus d'un bouddhisme au pays (Keyes, 1999, 23). Qui plus est, le cas de la Santi Asoke témoigne que la liberté de cultes n'est pas seulement une clause inscrite dans la Constitution, mais bel et bien représentative d'un processus démocratique en cours. En effet, si l'État cherchait traditionnellement à imposer un aspect homogène au bouddhisme d'État pour des raisons politiques, cette inclination change depuis la fin des années 90 pour répondre à d'autres besoins de l'État, notamment en matière de protection sociale. Les activités de Bodhirak, depuis la crise financière, ont été de poursuivre le développement de ses communautés, de consolider son modèle de développement économique bouddhiste centré sur l'autosuffisance, de participer à des projets d'aide humanitaire (nationalement et internationalement) et de participer ouvertement à la

---

<sup>31</sup> Plus tard, en 2002, Amnistie internationale soulignait qu'un emprisonnement de Bodhirak ferait de lui un prisonnier de conscience (Mackenzie, 2007, 126).

politique en appuyant ou en contredisant les décisions des autorités. Toutefois, depuis quelques années, Bodhirak est devenu le leader de facto de la communauté et se consacre davantage à son rôle de conseiller ou de consultant pour les communautés Asoke. La majorité de son temps est occupée à rencontrer les résidents de ses centres, les professeurs, les groupes laïques, les travailleurs de bureau, etc. (Heikkilä-Horn, 1997, 64-65). Il occupe donc une fonction plutôt cérémoniale qu'administrative.

La participation politique de la Santi Asoke soulève le lien qui unit Bodhirak à un autre acteur connu de l'organisation, Chamlong Srimuang. Ce dernier est natif de Thonburi qui était à l'époque une province située près de Bangkok. En 1935 naquit donc Chamlong dans une famille de la classe moyenne de second rang.<sup>32</sup> Son père avait alors un poste administratif au Bureau de poste de Bangkok. Par la suite, Chamlong deviendra rapidement actif au sein des militaires dès 1959, date à laquelle il devient cadet en chef à « l'Académie militaire thaïe » (Jackson, 1989, 181).<sup>33</sup> Sa carrière militaire va se poursuivre pendant les années 60 et 70, ce qui lui permettra de partir en mission dans la région (Laos, Vietnam). En 1972, il obtient une maîtrise en science, dans le domaine de la gestion, à la Naval Postgraduate School située en Californie. Sa carrière en politique était déjà fructueuse dans les années 70, comme en témoigne son rôle dans la création des Khana Thahaan Num (Jeunes-Turcs).<sup>34</sup> En ce sens, les activités de ce groupe d'officiers militaires de rang moyen rappellent les revendications politiques de la classe moyenne de l'époque (Sheffield Rosi, 1995, 1043). Pendant les années 70 et 80, les Jeunes-Turcs ont été une des forces politiques les plus influentes de l'époque. Ils étaient profondément contre les communistes et contre la corruption patente au sein de l'institution militaire sous le régime de Sarit Thanarat et Thanom Kittikachorn. C'est à travers leur soutien que le premier ministre Thanin Kraiwichian a été mis au pouvoir. Également, c'est aussi grâce à leurs actions si un coup d'État a démis de ses fonctions ce même Premier ministre en 1977. En 1976, soit une année avant le coup, les Jeunes Turcs ont apporté leur soutien à l'intervention militaire sanglante à l'Université Thammasat. Ce rôle controversé des Jeunes Turcs est par ailleurs toujours débattu par les historiens. Au début des années 80,

<sup>32</sup> Cette classification vise à établir une distinction entre la classe moyenne de premier rang et la classe moyenne de second rang. Elle est tirée des 6 classes sociales du modèle de stratification de Warner (Pfautz & Duncan, 1950, 209). Pour une définition de la classe moyenne en Thaïlande, voir chapitre 4.

<sup>33</sup> La section biographie va principalement s'inspirer de l'ouvrage de Jackson (Jackson, 1989, 181-189).

<sup>34</sup> Le slogan des Jeunes Turcs était : « Nous risquerons nos vies pour la Nation et le Trône » (Sheffield, 1995, 1043).

les Jeunes Turcs apportent leur soutien à Prem Tinsulanond. Celui-ci est une personne toujours influente en politique, puisqu'il aurait non seulement permis la destitution de Thaksin en 2006, mais aussi parce qu'il est l'actuel conseiller en chef du roi.

Vers la fin des années 70, Chamlong fait connaissance de Bodhirak. Cette importante rencontre allait éventuellement conduire Chamlong à se joindre à la Santi Asoke en 1979 (McCargo, 1997, 49). Parallèlement à sa conversion, l'année suivante, il devient le secrétaire général du premier ministre Prem. De plus, il restera aux côtés de Prem, même lors de la tentative du coup de 1981 par les Jeunes Turcs. Il faut souligner à cet effet que le roi soutenait alors le premier ministre, plaçant du coup Chamlong dans une situation difficile. Il offrit sa démission du bureau du premier ministre en 1981, pour mieux protester contre le l'adoption d'une loi du gouvernement Prem en faveur l'avortement. Il est alors parvenu à mobiliser sa campagne autour de valeurs bouddhistes, traditionnellement contre l'avortement. En 1985, il donne sa démission de l'armée et gagne l'élection pour le poste de gouverneur de Bangkok. Sa campagne se voulait axée principalement sur la lutte contre la corruption. En joignant le groupe de Bodhirak, déjà réputé pour leur ascétisme et leur puritanisme, la crédibilité de Chamlong contre la corruption s'est vue renforcée aux yeux du public. En effet, Chamlong se pliait aux règles strictes de la communauté comme celle de consommer seulement un repas végétarien par jour ou encore celle d'interdiction de se chauffer. En respectant les préceptes de la communauté, Chamlong évitait de dormir, entre autres, sur des lits luxueux et préférait se loger dans les temples. Cet aspect plaisait aux paysans lors de ses campagnes électorales. Il affirmait que la religion et la politique ne doivent pas être séparées sous peine de voir la politique s'anéantir (Jackson, 1989, 183).

En 1988, le parti politique religieux Palang Dharma est formé pour participer aux élections provoquées par Prem. Le lien entre le parti politique et Bodhirak était manifeste, puisque plus de 300 candidats du Palang Dharma étaient membres de la Santi Asoke (Jackson, 1989, 183). Malgré le succès mitigé du parti politique à ces élections, soit 10 sièges à Bangkok et 4 autres en province, le parti allait tout de même faire partie du gouvernement de coalition de Chuan en 1992 (King, 1996, 132-133). Néanmoins, le lien entre le Palang Dharma et la Santi Asoke allait toutefois devenir un problème, puisqu'en 1988, la légalité de la communauté religieuse était déjà remise en question. Chamlong fut alors accusé de protéger la communauté de Bodhirak (Jackson, 1989, 185). Cette ambiguïté de l'organisation religieuse aurait finalement causé le succès partagé du parti politique (Mackenzie, 2007, 128). À l'époque, des groupes conservateurs ont accusé



Chamlong de miner l'autorité du *sangha*. De plus, puisque le roi est responsable de la nomination du Patriarche Suprême, la position de Chamlong contre le *sangha* était aussi interprétée comme étant une atteinte à l'autorité du roi.

Les années 90 allaient être aussi mouvementées pour Chamlong. Ce dernier prend la tête d'un mouvement prodémocratique contre le général Suchinda Kraprayoon, alors nommé premier ministre en avril 1992. Au préalable, le général Suchinda avait orchestré un coup d'État contre le gouvernement élu de Chatichai Choonhaven en février 1991. Chamlong donne alors sa démission du Palang Dharma (PDP) pour orchestrer les manifestations. Ce geste cherchait à démontrer qu'il ne voulait pas se servir des manifestations pour gagner du capital politique pour son parti politique. Le principe de base de Chamlong était la non-violence. Il obtint d'ailleurs le prestigieux prix Magsaysay en 1992 pour cette raison.<sup>35</sup> Cette confrontation allait toutefois mettre ce principe à l'épreuve, puisqu'il y eut une intervention sanglante des militaires à la suite de son arrestation (Sheffield Rosi, 1994, 1052-1053). Cette violence ne s'arrêta que le soir du 21 mai à la suite d'un programme télévisé où le roi sermonnait Suchinda et Chamlong pour avoir créé la situation d'instabilité sociale. Le roi les sommait de trouver une solution pacifique à la crise. Après cette intervention royale, Suchinda démissionna en tant que premier ministre et Chamlong réintégra le système politique.

À la suite de ces événements, malgré sa démission du PDP, Chamlong en resta tout de même le leader de facto jusqu'en 1995. Ainsi, de 1992 à 1995, son parti politique avait joint le gouvernement de coalition formé par le parti démocratique. Le PDP quitta ensuite cette coalition en 1995 et précipita du même coup des élections en juillet de la même année (McCargo, 1997, 193). C'est également en 1995 que Chamlong offrit la direction du PDP à Thaksin Shinawatra qui devint le premier ministre de la Thaïlande (2001-2006).<sup>36</sup> En 1996, lors de nouvelles élections, le PDP sera pratiquement éliminé à cause de la piètre performance de Thaksin (Mackenzie, 2007, 129). Toutefois, la crise financière de 1997 allait remettre les idées bouddhistes du PDP et de la Santi Asoke au centre de l'intérêt public lors du discours du roi sur l'économie bouddhiste (McCargo, 2004, 163).

<sup>35</sup> Voir le site officiel de la Fondation Magsaysay : <http://www.rmaf.org.ph/>. Le prix Magsaysay est l'équivalent du prix Nobel, mais pour l'Asie. Le prix décerné à Chamlong est celui de la section intitulée Service au gouvernement (Government Service).

<sup>36</sup> Thaksin fonde ensuite le parti politique populiste Thai Rak Thai (TRT) en 1998. De plus, le Thai Rak Thai a depuis changé de nom pour le People Power Party (PPP) ou le Palang Prachachon qui dirige actuellement le pays.



Le rôle de Chamlong en politique n'était pas terminé. En effet, en tant que mentor de Thaksin, il apporta son soutien à son élection en 2001. Les idées populistes de Thaksin s'inspiraient directement de son expérience avec Chamlong, ainsi que de son rôle au sein du Palang Dharma. L'amitié entre les deux personnages ne fait aucun doute, alors qu'en 2002, il est nommé conseiller aux ressources humaines par Thaksin (Ambuel, 2006, 94). Cependant, ce lien d'amitié avec Thaksin n'allait pas durer, puisqu'il allait cofonder une coalition intitulée le People Alliance for Democracy (PAD) afin de protester contre les politiques de Thaksin en 2006. Chamlong est encore une fois une figure de proue de ce mouvement contestataire qui participa directement à la chute de Thaksin. Actuellement, il milite toujours avec le PAD contre le gouvernement Samak, un premier ministre proche de Thaksin.<sup>37</sup>

Au-delà du PAD, Chamlong a également fondé le groupe l'Armée du Dharma, composé principalement de membres de la Santi Asoke, qui a participé à la destitution de Thaksin (McGeown, 26 mars 2006). À ceci s'ajoute la direction d'une école de formation en leadership dans la province de Kanchanaburi et de son rôle en tant que principal gestionnaire de la Santi Asoke (Ambuel, 2006, 94; Bangkok Post 27 février 2006; Heikkilä-Horn, 1997, 137). Nous contredisons ici directement l'affirmation selon laquelle il serait moins actif en politique, telle qu'avancée par Mackenzie (Mackenzie, 2007, 130). En plus, l'engagement et la détermination de Chamlong dans le domaine politique et le domaine religieux incarnent l'idée de Bodhirak pour qui le politique et le religieux sont inséparables. Chamlong n'est pas moins concerné par la politique, mais au contraire, il s'en trouve plutôt au centre. Toutefois, le style austère de la Santi Asoke a miné son succès en politique, puisque pour plusieurs thaïs, son élection à la tête du gouvernement serait synonyme de régime autoritaire religieux où le végétarisme serait obligatoire.

Les liens étroits de Bodhirak et de Chamlong mettent en lumière l'importance des réseaux dans le succès de l'organisation Asoke. Pourtant, cette réussite dépend aussi de la forme de l'organisation qui diffère de la Dhammakaya. En effet, contrairement à la Dhammakaya, la Santi Asoke n'est pas fondée sur une conception verticale de l'autorité, mais plutôt horizontale. En effet, chaque centre Asoke opère de façon indépendante. Cependant, Bodhirak occupe une fonction de consultant, comme d'autres membres, mais il est en plus le leader spirituel du mouvement (Heikkilä-Horn, 1997, 66). La communauté possède plus de 7 centres localisés partout sur le territoire et d'autres sont

<sup>37</sup> Certains journalistes et analystes politiques évoquent que Samak serait en réalité l'ancien premier ministre par procuration et que Thaksin serait le réel dirigeant du pays.

toujours en développement (Insight Into Santi Asoke, 2002, 29-30). Malgré leur relative autonomie, le centre situé à Bangkok est considéré officieusement comme le point névralgique à partir duquel se coordonne le mouvement (Mackenzie, 2007, 130; Entrevue 19 octobre 2005a). C'est ce centre qui a donné le nom au mouvement, puisqu'il porte le nom Santi Asoke.

La question de la structure est centrale à la communauté. Sur ce point, pour la Santi Asoke, la religion doit être considérée comme la structure de la société (Heikkilä-Horn, 1997, 112). Malgré son rôle central dans la communauté, Bodhirak croit à la décentralisation de sa communauté. Ce qui est en soi un élément qui le distingue de la Dhammakaya et du *sangha*. Ce trait de la Santi Asoke explique en partie la diversité dans les objectifs de l'organisation, puisque les projets varient d'un centre à un autre (Essen, 2005, 86-89). On incite ainsi les différentes initiatives cadrant avec l'idéologie de Bodhirak. La décentralisation est également un point fort de la communauté, surtout avec la volonté du gouvernement à décentraliser le *sangha*. En ce sens, l'organisation est plus avant-gardiste que la Dhammakaya et le *sangha*, même s'il existe des points de ressemblances dans la hiérarchisation de la communauté (Heikkilä-Horn, 1997, 65-66). Néanmoins, la décentralisation du pouvoir n'est pas synonyme de déconcentration du pouvoir pour la Asoke, puisque les moines supérieurs restent ultimement les preneurs de décision de leur centre.

La structure organisationnelle de la Santi Asoke est construite de la manière suivante : chaque centre est géré par un moine supérieur (*somphaan*) et ce dernier est parfois aidé par moine directeur adjoint (*rong somphaan*) ou encore un moine adjoint (*phu chuei somphaan*). Tout dépend de la charge de travail (Mackenzie, 2007, 139; Heikkilä-Horn, 1997, 65; Entrevue 19 octobre 2005a). Le Comité des moines est un organisme réunissant tous les moines supérieurs, moine directeur adjoint et les moines adjoints des centres. L'Assemblée des moines, quant à lui, regroupe les moines de tous les centres. Les décisions sont prises selon le mécanisme suivant : le Comité des moines présente un problème et ses solutions à l'Assemblée des moines en vue d'obtenir leur approbation ou leur refus (Heikkilä-Horn, 1997, 65). Un moine supérieur est élu pour un mandat d'un an. Dans certains cas, une prolongation est possible si la performance de son centre est jugée adéquate en terme de production agricole et de développement moral (Mackenzie, 2007, 139). Bodhirak est présent à toutes ces réunions en tant que leader de l'organisation. (Voir l'organigramme ci-dessous pour la structure de l'organisation)

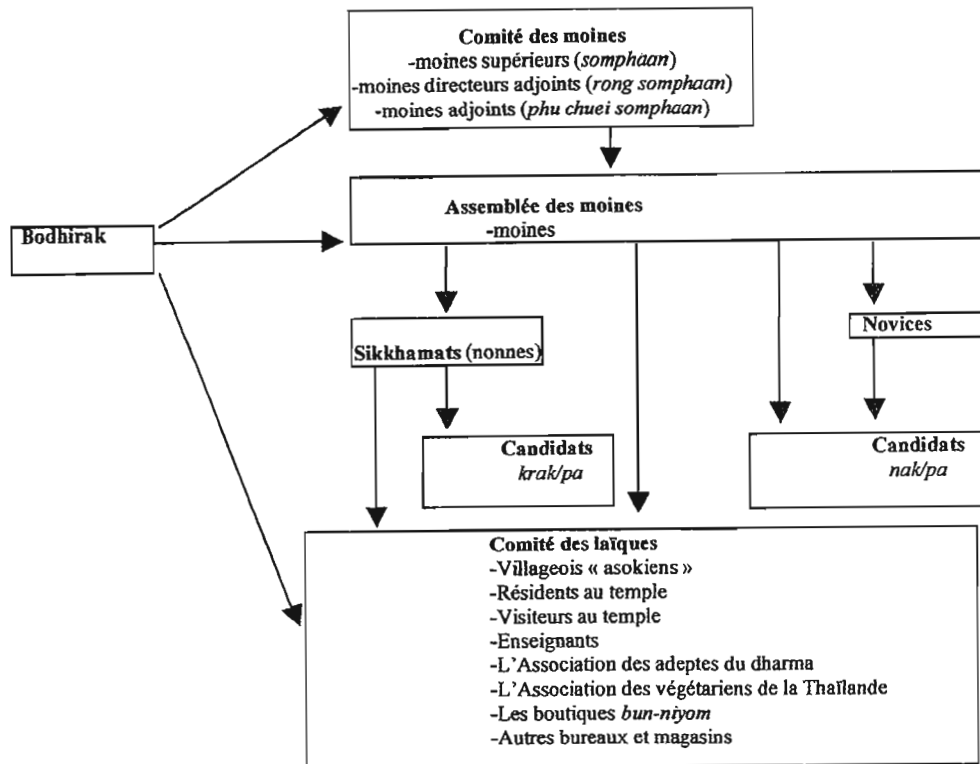


Figure 5.1 La structure de la Santi Asoke (Tirée de Heikkilä-Horn, 1997.)<sup>38</sup>

### 5.3.1 Les réseaux et collaborations

Incarnant directement une critique de la commercialisation du bouddhisme par le clergé, à l'extérieur de la communauté, les réseaux de la communauté Asoke sont encore difficiles à établir de façon précise. À ce sujet, une journaliste thaïe précisait que l'un des crimes de Bodhirak n'est pas d'avoir contrevenu au Code de discipline des moines (*vinaya*), mais d'avoir défié l'autorité religieuse et politique de la société (Insight Into Santi Asoke, 2002, 24). Malgré cet affront aux autorités, la communauté s'est attiré les faveurs de certains représentants politiques officiels, des fonctionnaires, des militaires et de policier influents. L'intérêt du roi pour une économie bouddhiste a également démontré qu'il existe depuis peu des sympathisants de la communauté au sein de la famille royale. L'expansion des réseaux de la communauté est attribuable à la simplicité de son message religieux, mais aussi grâce aux ennuis du sanga (Insight Into Santi Asoke, 2002, 21). En effets, les déboires du *sangha* ces dernières années ont contribué à miner son autorité et pour plusieurs thaïs, la Santi Asoke s'est présentée comme une alternative

<sup>38</sup> Traduction que je propose du tableau de Marja-Leena Heikkilä-Horn.

au bouddhisme institutionnalisé. L'activisme du bien-être de la communauté a su canaliser ce vide spirituel laissé par les difficultés du *sangha*. Par exemple, Bodhirak affirmait qu'il était : « un nutritionniste offrant de la nourriture pour l'âme, un pharmacien offrant des médicaments pour l'esprit » (Insight Into Santi Asoke, 2002, 17).

Depuis 1988, le parti politique religieux, Palang Dharma (PDP), a offert une vitrine pour la communauté qui permettait de tisser aussi des liens avec la société. Seulement en 1996, le parti politique allait être mis en état de veille jusqu'à son démantèlement en 2007 par la Commission des élections (EC). L'intervention du roi en faveur d'une économie bouddhiste en 1997 allait raviver l'intérêt pour la Santi Asoke et lui permettre de gagner de la crédibilité. N'empêche que l'on ne devient pas facilement un membre de la communauté. Les rigueurs du travail manuel dans les communautés Asoke sont difficiles : le lever est à 3h du matin tous les jours de la semaine et le coucher autour de 21h. On encourage le célibat pour consacrer plus de temps au travail communautaire. De plus, même s'ils ont le choix, les membres de la communauté n'obtiennent pas un travail selon les compétences acquises à l'extérieur, mais bien selon les priorités de la communauté (Insight Into Santi Asoke, 2002, 46). Également, ne devient pas membre Asoke qui le veut, car il existe aussi des règlements sur la santé des nouveaux membres (Entrevue 19 octobre 2005a). Il faut aussi démontrer que les intentions sont sincères et que les nouveaux membres s'engagent à respecter l'éthique et les règlements de la communauté. Ainsi, les réseaux et les membres doivent refléter l'ascétisme et l'éthique religieuse de la communauté.

En relevant l'historique professionnel des « Asokiens », il est possible d'identifier les réseaux potentiels de la communauté. En ce sens, la communauté est essentiellement composée de professionnels et de personnes provenant de la classe moyenne (Insight Into Santi Asoke, 2002, 15). En 1997, on notait que 51 % de ses membres n'avaient qu'un niveau d'éducation primaire et que 61 % de ses membres venaient des régions les plus pauvres de la Thaïlande. Il existait alors une différence entre les moines et les laïques, puisque les moines semblaient venir de plusieurs régions de la Thaïlande. Avant de se joindre à la communauté, la profession des membres se résumait ainsi : plus de 26 % étaient des fermiers, 15 % des fonctionnaires et 27 % des fonctionnaires ou anciens employés de compagnie privée (Heikkilä-Horn, 1997, 202; Essen, 2005, 13). Le lien avec le gouvernement est facile à établir puisqu'un grand nombre de ses membres avaient déjà travaillé pour les affaires publiques (Bhumi-Anand, 1990).

Le nombre des membres actifs en 1997 était d'environ 9 000 personnes. Toutefois, en incluant les sympathisants faisant partie de certaines associations Asoke, on comptait alors plus de 111 000 personnes (Heikkilä-Horn, 1997, 61-63). Curieusement en 2007, une autre recherche sur la communauté ne dénombrait aucune croissance de membres (Mackenzie, 2007, 136). À défaut d'avoir été en mesure d'obtenir des chiffres exacts sur le sujet sur place, on ne peut que remettre en question cette donnée, puisqu'il existe plusieurs nouveaux centres Asoke qui se sont établis depuis 1997 (Insight Into Santi Asoke, 2002, 29).

Le financement de certains de ses projets par le gouvernement reflète non seulement les réseaux de l'organisation, mais également l'appui et la crédibilité que la Santi Asoke a su gagner depuis sa création au début des années 70. Parmi les contributions gouvernementales, on compte celles du ministère de l'Agriculture ou encore de l'Institut de médecine traditionnelle thaïe, au sein du ministère de la Santé publique (Insight Into Santi Asoke, 2002, 50). De plus, il existe des ententes financières entre la Santi Asoke et la « Banque et les coopératives agricoles (Bank of Agriculture and Agricultural Cooperatives, ou BAAC)<sup>39</sup> ». Les appuis du gouvernement mettent en lumière l'instrumentalisation de l'activisme du bien-être de l'organisation. Celui-ci se traduit par la valorisation de l'agriculture et par la promotion d'un retour aux valeurs traditionnelles, comme l'utilisation de la médecine traditionnelle. En réalité, ce dernier point reflète aussi les priorités du gouvernement pour la réduction de ses dépenses, surtout depuis qu'il a mis de l'avant un système national de soins de santé. En effet, les herbes médicinales sont moins coûteuses à produire que les médicaments de synthèse produits en laboratoire. À ce sujet, la collaboration de la Santi Asoke avec le gouvernement et les instituts financiers marque l'acceptation et l'éloge de son modèle d'économie autosuffisante<sup>40</sup>. La facilité avec laquelle l'organisation parvient aujourd'hui à trouver des partisans à son principe d'économie bouddhiste (*bun-niyom*) semble démontrer que le public en général était plus tolérant à la dissidence de la Santi Asoke que le *sangha* et certains groupes conservateurs bureaucrates (McCargo, 2004, 163). Par

<sup>39</sup> Voir leur site : <http://www.baac.or.th/>. Cette information est aussi disponible sur le site de la Santi Asoke : [http://www.asoke.info/asokeinfo\\_english/insight%20asoke/insight7\\_Bunniyom%20as%20moral%20economics.html](http://www.asoke.info/asokeinfo_english/insight%20asoke/insight7_Bunniyom%20as%20moral%20economics.html).

<sup>40</sup> Ce modèle alternatif où l'on met en valeur la contribution de Santi Asoke à l'économie autosuffisante a été présenté dans certaines conférences, dont une intitulée « Opportunities and Challenges of Community Currency Systems: The Case of Bia Kud Chum ». Voir le lien : [http://www.appropriate-economics.org/asia/thailand/bia\\_kud\\_chum-opportunities.html](http://www.appropriate-economics.org/asia/thailand/bia_kud_chum-opportunities.html).

ailleurs, avant la crise financière de 1997, l'organisation collaborait déjà avec le ministère de l'Éducation. Un exemple serait les « Programmes de formation sur la qualité de la vie », de l'Autorité métropolitaine de Bangkok (BMA), utilisés par le ministère de l'Éducation. Le Ministère savait à cette époque que ces programmes étaient en réalité élaborés et donnés par des membres de la Santi Asoke (McCargo, 1997, 208-209). L'organisation a donc historiquement bénéficié de certaines collaborations avec des institutions gouvernementales.

Le général Chamlong crée, avec ses multiples projets de bienfaisance, de nouveaux réseaux susceptibles d'appuyer les projets de développement de la Santi Asoke. Le général étant une personnalité respectée du public, ses projets ont le potentiel de recruter de nouveaux partisans et de les rallier à la cause sociale Asoke (l'agriculture biologique et la promotion d'une éthique bouddhiste Asoke). Son « école de leadership » fondée en 1993, à Kanchanaburi, est représentative de cette tendance à vouloir recruter et former la relève religieuse de Santi Asoke, ainsi que la relève politique du pays (Entrevue 20 octobre 2005). Il faut se rappeler que la politique de Chamlong se base sur une participation populaire. Qui plus est, il incarne à lui seul une nouvelle façon de faire de la politique en Thaïlande, soit celle du transfert progressif du pouvoir aux citoyens. Celui-ci entre en confrontation avec le régime bureaucratique et le corporatisme exercé par le cabinet (McCargo, 1997, 3). Le curriculum de son école est divisé en deux parties, soit celui sur l'apprentissage de l'agriculture biologique, inspiré par la méthode japonaise Fukuoka, et celle sur la formation morale. Depuis sa création, cette école aurait formé plus de 56 000 personnes (Saengpassa, 2008). Ce qui laisse présager le potentiel important d'établir des réseaux de cette institution. Notons que ces formations en leadership sont également encouragées par le gouvernement (Entrevue 20 octobre 2005).

À la suite de cette brève description des réseaux Asoke, étant donné leur relative indépendance, il convient d'énumérer de manière succincte les centres Asoke, puisqu'ils forment en soi un réseau complexe qui sert de modèle de communauté autosuffisante. Il ne s'agit pas de viser l'exhaustivité, mais de donner une idée de l'étendue de l'organisation sur le territoire. La localisation des centres est en soi stratégique. En couvrant une certaine partie du royaume, la communauté augmente sa capacité agricole en acquérant d'autres terres arables. Ce développement lui permet aussi d'étendre régionalement ses réseaux et son influence. Il existe donc actuellement un centre à Bangkok (Centre), à Nakhon Pathom (Centre), à Nakhon Ratchasima (Nord-est), à Sisaket (Nord-Est), à Ubon Ratchathani (Nord-Est), à Nakhon Sawan (Centre) et à Chiang Mai



(Nord). Ce qui nous fait un total de 7 centres. D'autres sont en développement à Trang (Sud), à Chaiyaphum (Nord-Est), à Nakhon Pathom (Centre), à Roi Et (Nord-Est) à Loeil (Nord-Est). Ce qui élève potentiellement le nombre à 11 centres (Insight Into Santi Asoke, 2002, 31; Mackenzie, 2007, 130-135). Dans le Nord-Est où les terres sont plus difficilement cultivables, l'organisation effectue des expériences avec ses fertilisants biologiques. Le succès de ces expériences a soulevé l'intérêt du gouvernement provincial qui finance et collabore avec la Santi Asoke. Ce dernier point soulève la question du financement de l'organisation qui sera traitée dans la prochaine section du travail.

### 5.3.2 Sources de financement

La communauté étant un exemple d'économie autosuffisante, cette partie du travail va s'attarder sur le financement des projets qui ont pour objectif : le bien-être des membres (physique et spirituel) et le bien-être de la nation. Rappelons que le profit n'est pas souhaité par le mouvement religieux et que la propriété privée ne concorde pas avec la mentalité Asoke. Les ressources sont plutôt entre les mains de la collectivité (Insight Into Santi Asoke, 2002, 49; Entrevues 2005). Contrairement au *sangha* ou à la Dhammakaya, le financement doit venir d'un membre ou d'une personne connue de la communauté. Il s'agit pour l'organisation d'exercer un contrôle sur la provenance de l'argent afin qu'il soit conforme aux codes d'éthique bouddhiste de la communauté. Habituellement, le financement d'une organisation religieuse lui sert à recruter d'autres membres, à construire de nouvelles infrastructures ou à financer des missionnaires. En revanche, l'expansion de la communauté Asoke n'est pas un objectif en soi. Pour les « Asokiens », il faut avant tout maintenir la qualité et l'engagement spirituel de ses membres (Entrevue 19 octobre 2005a). Ainsi, pour les donateurs potentiels situés à l'extérieur de l'organisation, on exige sept visites à un des centres Asoke ou encore la lecture de sept publications Asoke (Heikkilä-Horn, 1997, 140). Cette politique n'est pas toujours appliquée, mais on exige une certaine forme d'approbation de la communauté avant d'être en mesure d'offrir des dons (Entrevue 19 octobre 2005a).

Les profits financiers n'étant pas l'objectif de l'organisation, l'expansion de la communauté se fait plus lentement que la Dhammakaya. Le but est pour la Santi Asoke de réinvestir dans ses projets le surplus accumulé par les moines, les nonnes et les laïques. À cette fin, il existe un « fonds communautaire » où l'on peut offrir tous ses



excédents (Sangsehanat, 2004b, 281; Entrevue 19 octobre 2005a). Pour les « Asokiens » la pauvreté est davantage valorisée que la richesse, puisqu'elle est un signe de vertu. Ainsi, pour leur travail, la plupart des membres de la Santi Asoke ne sont pas rémunérés ou très peu. L'argent de leur labeur est donc déposé dans ce « fonds communautaire » pour voir au bien-être commun. L'avoir matériel étant aussi un obstacle à la pratique spirituelle du groupe, les maisons Asoke sont à peu près dépourvues de meubles. Qui plus est, les slogans de la communauté illustrent cette idée que l'on doit se contenter de peu. Par exemple, l'un des slogans mise sur l'utilitarisme et dénigre l'accumulation : « utilité maximale, épargnes et économies maximales, commode pour soi, utile pour les autres ». Pour les « Asokiens », le comportement doit se fonder sur : « la diligence, l'initiative, la pauvreté et l'endurance au sarcasme (Sangsehanat, 2004b, 281).

Malgré leur relative autonomie, les centres Asoke conservent un lien avec le leader religieux. En effet, Bodhirak et les leaders de ses communautés se rencontrent une fois par mois pour discuter des politiques et des finances de tous les centres. Financièrement, les centres peuvent recevoir de l'argent du compte commun Asoke. Ce compte détient de l'argent des dons et des revenus occasionnés par la vente de produits Asoke (cassettes audio, cassettes vidéos, livres, magazines, CD, etc). Il est aussi possible d'obtenir du financement à partir des comptes de leurs communautés, de subventions du gouvernement ou encore des dons des organisations non gouvernementales (ONG) (Essen, 2005, 17). Chaque projet nécessitant un investissement doit au préalable obtenir l'approbation de la communauté ou des personnes responsables. Contrairement à la Dhammakaya ou le *sangha*, les dons des particuliers ne sont pas soulignés par un rituel, ils se font dans l'anonymat. Par ailleurs, l'organisation valorise moins les dons d'argent que le temps donné à travailler au sein de l'organisation. Cette préférence se traduit chez les « Asokiens » par un faible taux de dons en argent (Heikkilä-Horn, 1997, 107-108). Ensuite, parce qu'il est interdit aux moines et aux nonnes de manipuler l'argent, tous les dons sont acheminés à la communauté par l'entremise des fondations liées à l'organisation.<sup>41</sup> Cet anonymat des donateurs est souhaité, parce que la croyance veut que le don ne doit pas être effectué dans le but d'augmenter son prestige social, mais plutôt pour augmenter le capital karmique de l'individu. La raison étant que le prestige ne produirait que du mauvais karma.

<sup>41</sup> Heikkilä-Horn nuance cette affirmation en affirmant que les moines et les nonnes ont le droit de toucher à l'argent. Toutefois, il est défendu aux moines et aux nonnes d'acheter (Heikkilä-Horn, 1997, 140).

Situé à Bangkok, le centre Santi Asoke gère l'économie globale de l'organisation. Il est responsable de deux associations et de deux fondations Asoke<sup>42</sup>, soit « l'Association des adeptes du Dharma », « la Thammatat Samakhom », la « Fondation Thamma Santi » et la « Fondation Armée du Dharma » (Heikkilä-Horn, 1997, 137). Les laïques « asokiens » soutiennent financièrement l'organisation à travers un fonds qu'ils ont nommé le « Fonds du bien-être des mérites » (*Kongbun Sawatdigan*).<sup>43</sup> Elle ne donne aucun intérêt sur l'argent déposé. En dernier lieu, ce fonds dépose l'argent à la « Krung Thai Bank ». De plus, précisons que l'argent de ce fonds peut être dépensé par l'organisation pour des projets de développement pour la communauté. Au préalable, chaque membre est avisé que l'objectif est d'utiliser l'argent à l'intention de la société et ne vise pas l'accumulation personnelle. Également, comme autre source de revenu pour la communauté, plusieurs membres continuent de percevoir des sommes d'argent d'un parent ou d'un proche. À ces ressources s'ajoutent aussi les revenus des laïques, travaillant à l'extérieur de la communauté.

Ainsi, il existe plusieurs sources de financement possibles pour l'organisation religieuse et pour les « Asokiens ». Celles-ci se situent autant à l'intérieur de la communauté (fondations, associations, fonds, groupes d'épargne) qu'à l'extérieur du groupe Asoke (banques et institutions gouvernementales). Ces ressources financent les activités et les projets de la communauté religieuse qui ont pour principale fonction de voir au bien-être de la communauté et de ses membres. En ce sens, il existe toujours des initiatives financières. Par exemple, certains groupes ont récemment mis sur pied un groupe d'épargne (*Sacca Omsap*), afin que ses membres qui désirent emprunter puissent avoir plusieurs options. Cependant, pour le groupe d'épargne, cet emprunt doit être de courte durée.<sup>44</sup> À ce sujet, le groupe d'épargne fonctionne comme une coopérative d'épargne et de crédit (Insight Into Santi Asoke, 2002, 50). Finalement, il existe aussi la possibilité d'emprunter au « Fonds du bien-être des mérites » où il est possible d'emprunter sans intérêt.

La gestion financière de la communauté reflète son engagement spirituel, c'est-à-dire que chaque membre agit selon des principes qui l'incitent à une consommation

<sup>42</sup> Ces institutions en anglais et en thaï sont : The Dhamma Practitioner association (Samakhom phu patibat tham); Thammathaat Samakhom; Thamma Santi Foundation; Dhamma army Foundation (Muniti Gongthub Dharm).

<sup>43</sup> Le terme anglais est « Welfare Merit Bank » ou encore « Welfare Fund ». Nous préférons le terme « Welfare Fund » pour traduire l'expression (*Kongbun Sawatdigan*).

<sup>44</sup> Le groupe offre l'emprunt avec un petit taux d'intérêt. Il faut savoir qu'habituellement, les intérêts sont perçus comme contrevenant à l'idéologie de la communauté religieuse.

modérée, à un mode de vie ascétique et à faire preuve d'altruisme. Ce dernier point se manifeste par les surplus donnés à la société pour le bien commun. Dans cet environnement, l'engagement à respecter les règlements de la communauté se fait volontairement et nul n'est obligé de s'y conformer rigoureusement. En ce sens, la *Santi Asoke* rappelle au *sangha* que le système de mérites est une construction sociale. Toutefois, une économie autosuffisante bouddhiste n'est pas une solution universelle au développement et au bien-être, puisqu'elle est la projection d'une éthique bouddhiste homogène. Cette rigidité du modèle d'économie bouddhiste contredit les revendications à la liberté des croyances de la *Santi Asoke*. C'est ce principe qui avait été à la base de la défense de Bodirak lors de sa poursuite judiciaire (Poompanna, 1991, 13-15).

#### 5.4 Services offerts à la population, projets

La *Santi Asoke* dépend en grande partie des revenus de ses projets pour subvenir à ses besoins. La configuration de la sécurité sociale, selon un modèle *Asoke*, se reflète par un tissu communautaire solide. La prise en charge des membres, ainsi que les services offerts, dépendent du travail de chacun. Les programmes sociaux et les services *Asoke* s'autofinancent par le niveau important de participation des membres aux projets de la communauté. L'indolence n'est pas tolérée dans les communautés *Asoke*. Elle conduit en effet directement à l'expulsion. C'est pour cette raison que cette section va s'attarder sur les réalisations de l'organisation dans la société. L'analyse mettra en évidence l'intérêt pour l'État de se rapprocher d'un tel modèle. La description des projets ne vise pas l'exhaustivité, mais cherche à illustrer l'engagement social de la communauté avec ses membres, ainsi que de son lien avec la société thaïe. Sur la scène internationale, la communauté est encore à ses débuts sur le plan de l'aide humanitaire et ses projets en ce sens ne sont pas encore bien définis. L'organisation préfère pour l'instant mettre ses énergies à la gestion de ses centres en Thaïlande et c'est ce que cette section va illustrer. Sur ce dernier point, elle diffère de la *Dhammakaya*. Ainsi, cette partie du texte va s'attarder sur trois communautés *Asoke*, soit celle de Bangkok (*Santi Asoke*)<sup>45</sup>, Nakhon Pathom (*Pathom Asoke*) et de Sisaket (*Sisa Asoke*). Elle mettra aussi à jour les nouveaux projets de l'organisation. Pour ce qui est des services à la population en général, les

---

<sup>45</sup> Le nom de la communauté de Bangkok a donné le nom à l'organisation religieuse, ce qui peut parfois porter à confusion.

projets mettront en évidence le soutien du gouvernement à la communauté. Ce nouveau lien illustre l'intérêt du gouvernement à considérer les nouvelles organisations religieuses comme des partenaires potentiels à la promotion de ses politiques sociales.

D'après Bodhirak, une institution religieuse doit venir en aide à la société pour l'aider à résoudre ses problèmes, sinon l'existence de cette institution religieuse devient futile, comme dans le cas du *sangha* (Heikkilä-Horn, 1997, 112). C'est la première raison pour laquelle d'autres leaders religieux émergent selon Bodhirak. Cette affirmation souligne l'essence même de sa communauté : le pragmatisme. L'objectif est d'allier pragmatisme et éthique bouddhiste, et ce, afin d'assurer la pérennité de son organisation. Ce pragmatisme est encadré, voire structuré par une idéologie bouddhiste du développement et du bien-être. Par conséquent, l'affirmation appuie l'hypothèse de cette recherche selon laquelle les organisations religieuses ont un rôle à jouer dans la promotion d'un régime providentiel en Thaïlande. Ainsi, les problèmes sociaux seraient à l'origine de l'émergence de la Santi Asoke. Par ce fait, son comportement est dicté par plusieurs facteurs, dont ce que la communauté interprète comme étant à l'origine des maux de la société. La corruption de l'État et du *sangha*, la pauvreté, les inégalités sociales, le manque d'emploi sont tous des problèmes que le modèle Asoke tente de résoudre. Problèmes créés par la société moderne. Les moyens pour y arriver sont : 1) l'intervention de l'organisation dans les institutions de l'État grâce à ses membres; 2) les projets communautaires de l'organisation; 3) les manifestations populaires pacifiques; 4) l'existence même de la communauté religieuse. Dans ce contexte, les récentes ambitions de l'État visant à étendre un filet de protection sociale abondent dans le même sens que la communauté Asoke, surtout lorsqu'il s'agit de réduire la pauvreté ou de viser l'autosuffisance économique. Sur ce dernier point, ils s'accordent pour remettre en question le fondement des politiques néolibérales et le modèle développement macroéconomique axé sur la croissance. Il s'agit, entre autres, de réévaluer la notion de consommation à partir de notions bouddhistes comme l'interdépendance<sup>46</sup>.

La façon pour la communauté Asoke de concrétiser son autosuffisance est en produisant presque toutes les denrées nécessaires à la survie des membres de leurs communautés. Leurs surplus en production de riz, de légumes ou de fruits sont ensuite revendus dans les restaurants végétariens Asoke. Le centre Santi Asoke en a plus de huit. Dans cette communauté, il existe plusieurs kiosques où l'on vend des fruits et des

<sup>46</sup> Le terme pali pour ce concept est le *Paticcasamuppada*. Un livre traitant du sujet est récemment paru et s'intitule « Buddhism in the Public Sphere : Reorienting Global Interdependence ».

légumes. On y trouve deux supermarchés Asoke ainsi qu'une boutique d'herbes médicinales (Mackenzie, 2007, 130-131). Des revenus proviennent aussi d'une librairie Asoke où l'on vend du matériel audio et vidéo, ainsi que les publications Asoke. La communauté possède sa propre imprimerie la « Fah Apai Co. Ltd. ». On y imprime gratuitement pour les membres de l'organisation. Les publications sont généralement distribuées à petit prix ou données aux personnes pour partager les enseignements de la communauté. Cette entreprise est prolifique et imprime ses publications en ciblant les lecteurs potentiels comme les étudiants et les fermiers. Plusieurs publications sont aujourd'hui connues du public, comme la revue « Santi Asoke », la « San Asoke (lettre d'Asoke) », la « Dok Bua Noi (petite fleur de lotus) », la « Rao Kit Arai (ce que nous pensons) »; la « Dok Yaa (fleur de graminées) ». La quantité totale imprimée s'élève à plus de 415 000 exemplaires et ses publications s'adressent autant aux membres de l'organisation qu'aux laïques. Toutefois, il est difficile d'établir une corrélation entre la quantité imprimée et le nombre de membres Asoke, puisqu'elles sont aussi distribuées à l'extérieur des communautés religieuses.

Les idées politiques de l'organisation se trouvent facilement dans la revue « Rao Kit Arai ». Celle-ci est une publication où l'on retrouve des articles critiques sur la société et les politiques du gouvernement. Elle a débuté en 1994 et elle est publiée par Chamlong Srimuang et la Santi Asoke. Pour ce qui est de la distribution et de la diffusion de toutes les publications Asoke, c'est la responsabilité de la « Société végétarienne Asoke », ainsi que de « l'Association des adeptes du Dharma ». L'organisation compte aussi sur d'autres moyens pour communiquer ses idées, notamment la radio. En effet, la communauté de Bangkok et de Nakhon Pathom diffusent sur la radio FM une programmation religieuse toutes les semaines. La marginalisation de la communauté n'a pas facilité son acceptation aux yeux du public, de sorte que toutes ses publications et ses programmes radio reflètent cette volonté d'effectuer un pont entre la société et l'organisation de Bodhirak. Les documents Asoke et leur utilisation des nouveaux médias, tels que leur site Internet et leur programme télévisé Web, font la promotion de l'idéologie de l'organisation et leur servent aussi d'outil de propagande pour leurs idées religieuses et politiques.

Le centre à Bangkok est particulier puisqu'il possède un temple de 7 étages où tous les membres des communautés peuvent se réunir lors de fêtes religieuses précises (Mackenzie, 2007, 131; Essen, 2005, 79). Cet édifice de quelques millions de bahts contraste avec le style de vie austère prôné par la communauté. Il est le centre intellectuel

de l'organisation. En plus, il est responsable des communications et de l'information qui circule entre les centres. Il diffère des autres centres, en ce sens qu'il est le seul centre urbain de la communauté Asoke. On y trouve une bibliothèque qui détient majoritairement des ouvrages bouddhistes. Le centre est aussi réputé pour son pensionnat. Au départ, cette école était pour l'enseignement des adultes et c'était un projet du ministère de l'Éducation. Cependant, il sert aujourd'hui pour des enfants. L'enseignement y est gratuit et se finance par la vente des produits Asoke fabriqués par les enfants (Heikkilä-Horn, 1997, 49-51). Ainsi, en échange de travaux dans la communauté, les enfants reçoivent une instruction, en plus d'être logés et nourris. L'admission des étudiants n'est pas automatique et elle se fonde sur la volonté des étudiants à vouloir travailler et coopérer. Qui plus est, les places ne sont pas exclusivement réservées aux membres Asoke (Heikkilä-Horn, 1997, 50).

Pour ses membres, le centre Santi Asoke offre également une station de soins de santé de base. Pour des soins plus sérieux, les membres sont habituellement acheminés aux hôpitaux du gouvernement. Il existe aussi un dentiste où l'on peut se faire soigner gratuitement. À l'extérieur de l'enceinte du temple, on trouve également le Palang Bun (la force du mérite), un supermarché où l'on vend surtout des produits Asoke (Shampoings, savons, riz, nourriture et médecine traditionnelle thaïe) (Heikkilä-Horn, 1997, 52; Entrevue 19 octobre 2005a). Une autre boutique se nommant *Bun-Niyom* et l'on y vend d'autres produits, comme des bols, des assiettes, etc. La politique de vente, dans ses magasins Asoke, est d'accumuler des mérites. Sur les prix affichés, on y trouve deux prix, soit celui du détail et celui du prix de vente. On cherche ainsi à montrer que le pourcentage de profits est minime. Il arrive aussi que l'on vende un produit moins cher que le prix initial. C'est une façon de mettre en pratique le système de mérite qui reflète le combat que se livre l'organisation au système capitaliste fondé sur le profit et l'accumulation.

La Société végétarienne Asoke est également responsable de voir à la promotion d'une éthique bouddhiste, où il est question de respecter le premier précepte bouddhiste (interdiction de prendre la vie de tout être vivant). La société est responsable de quelques restaurants végétariens et d'un supermarché végétarien où l'on peut acheter la nourriture Asoke. Un autre service offert à la Santi Asoke est celui d'un salon de coiffure où l'on peut se faire couper gratuitement les cheveux. En plus, il existe une ferme où l'on cultive les champignons. En outre, d'autres boutiques existent où l'on fabrique divers outils et où



l'on confectionne des vêtements pour les membres (Heikkilä-Horn, 1997, 54-55; Mackenzie, 2007, 130).

Le deuxième centre à l'étude est celui de Pathom Asoke situé à seulement 90 minutes de Bangkok. On y trouve un studio d'enregistrement moderne, une usine de fabrication de tofu, une ferme où l'on cultive les champignons, une station de fabrication de production de charbon et des centres où l'on cultive des herbes médicinales. Les herbes médicinales sont vendues sur place à une boutique Asoke. On trouve aussi une production d'arômes alimentaires et d'engrais biologique (Mackenzie, 2007, 131-132). La production d'engrais biologique est d'ailleurs la fierté de l'organisation religieuse qui mène une lutte contre les compagnies étrangères et thaïlandaises productrices d'engrais chimiques et de pesticide nocifs pour l'environnement et la santé. Il existe aussi une distillerie d'eau. La communauté Pathom Asoke l'embouteille et la vend à d'autres centres Asoke (Heikkilä-Horn, 1997, 55). En plus, il existe un centre de soins de santé de base, une petite imprimerie, un local d'ordinateurs. La communauté de Pathom Asoke possède aussi un restaurant végétarien où l'on vend les produits cultivés sur place. Qui plus est, on y trouve une école pour enfant qui fonctionne selon les mêmes principes qu'à l'école de la communauté Asoke de Bangkok. Ainsi, il existe des similitudes sur les services offerts aux membres, dans les deux communautés. La communauté semble autosuffisante, sinon qu'elle ne produit pas son riz et que ce dernier provient des autres communautés Asoke (Mackenzie, 2007, 132; Heikkilä-Horn, 1997, 56).

Le dernier centre Asoke à l'étude est celui de Sisaket (Srisaket) plus connu sous le nom de Sisa Asoke (Sri Asoke) (Siriwattanak, 1999). Il est le plus important de tous les centres en termes de superficie et le plus dynamique (Sattrup, 1999). La structure de la communauté ressemble à celle des deux premières décrites précédemment. Sisa Asoke offre une école pour les enfants (primaires et secondaires).<sup>47</sup> Toutes les écoles Asoke sont

---

<sup>47</sup> Ils sont plus de 200 en 2005, contrairement à environ 80 en 1997 (Essen, 2005, 24; Heikkilä-Horn, 1997, 56). Cette croissance contredit l'affirmation de Mackenzie pour qui le nombre d'« asokiens » n'a pas augmenté (Mackenzie, 2007, 136). Les étudiants doivent se conformer aux règles de la société, soit la levée du drapeau thaï et la récitation de chants palis. Seulement, les étudiants ont une autre obligation, celle de réciter le chant Asoke. Celui-ci se traduit comme suit : « Nous sommes tous des étudiants bouddhistes de Sisa Asoke. Nous préconisons l'ordre et la discipline. Notre esprit est valeureux. Nous avons l'intention d'apprendre tous les sujets, incluant la vertu. Nous faisons de notre mieux pour être sage... Nous partageons tous, l'idéal de nous développer, de devenir de meilleures personnes, d'être prêts à venir en aide à la société. Ceci dans le but d'obtenir une société paisible, heureuse et pour semer le bien, afin que tous les êtres vivants puissent être épargnés du danger » (Heikkilä-Horn, 1997, 58). Cette chanson « asokienne » démontre le lien entre l'idéologie bouddhiste de la communauté et le bien-être. Dans la communauté, l'éthique bouddhiste est directement associée à un mieux-être individuel et social.



reconnues par le ministère de l'Éducation (Mackenzie, 2007, 136). On y célèbre certaines fêtes religieuses, puisque l'endroit peut accueillir quelques milliers de personnes facilement. On y trouve des jardins, des rizières, une ferme de champignons, une usine de fabrication de tofu, une coopérative méritocratique (*bun-niyom*), une station-service où l'on vend de l'essence sans plomb (Heikkilä-Horn, 1997, 56-58). Sisa Asoke offre aussi des séminaires de 4 jours de formation suivis par des fonctionnaires, des étudiants, des professeurs, etc.<sup>48</sup> Le site reçoit plus de 500 visiteurs par mois.

Dans le domaine de l'éducation, la Santi Asoke a récemment fait le saut vers l'enseignement universitaire. En effet, un programme a été développé avec l'Université Ramkhamhaeng qui est reconnue pour offrir un enseignement par correspondance et par la Télé-Université (Insight Into Santi Asoke, 2002, 56). Parallèlement à cette volonté des communautés Asoke d'offrir un niveau d'éducation plus poussé, l'organisation religieuse a aussi développé des centres de formation professionnelle. Dans le domaine de la santé, l'organisation est actuellement occupée à former ses propres « médecins pieds nus » avec l'aide d'un hôpital situé dans le Nord-Est du pays (Insight Into Santi Asoke, 2002, 56-57). Ces médecins font référence à une vieille tradition en Thaïlande où les moines étaient les soignants traditionnels des régions (Gosling, 1985, 761-765). On les surnommait les *Maw Phra*. La Santi Asoke n'invente pas ce lien entre les moines et la santé, puisqu'il fait partie intégrante de l'histoire du royaume. Ce projet poursuit l'idéologie de la communauté, soit de rétablir le prestige moral du bouddhisme de l'époque du Siam.

Depuis le début des années 2000, l'organisation participe à un autre projet, celui de s'occuper de la formation des fermiers en agriculture biologique. Le programme visait surtout les fermiers lourdement endettés. De plus, ce programme est financé en partie par la « Bank of Agriculture and Agricultural Cooperatives (BAAC) », mais il a été mis sur pied par le gouvernement (département de la Santé). La politique de réduire l'endettement des fermiers était en réalité une promesse électorale de Thaksin, avant qu'il ne se fasse élire en 2001 (Sangsehanat, 2004a, 10). Initialement, le projet devait avoir une

---

L'obéissance et le comportement exemplaire des étudiants sont directement reliés au bien-être de la société. La Santi Asoke a donc bel et bien une éthique sociale. Ce dernier point réfute l'analyse du bouddhisme de Max Weber qui voyait dans le bouddhisme une religion apolitique (Essen, 2005, 1001).

<sup>48</sup> Certains de ces séminaires sont intitulés : « Les individus construisent la nation » ou encore « Séminaire sur le développement humain intensif » (Essen, 2005, 110). À ces séminaires, la communauté présente le modèle de structure sociale Asoke qui est : village-temple-école. On y démontre aussi les enseignements de base comme les 5 ou 8 préceptes, le végétarisme, l'habillement, la culture Asoke, l'autosuffisance et le renoncement (Essen, 2005, 111).

durée de trois ans et devait former plus de 300 000 fermiers, selon les principes d'une agriculture bouddhiste méritocratique (*bun-niyom*).<sup>49</sup> Ces écoles de formation (*Samma Sikkha*) ont obtenu un tel succès, que le programme est toujours en cours et qu'il est cité comme un modèle d'éducation alternatif au modèle occidental (Sangsehanat, 2004a, 11; Insight Into Santi Asoke, 2002, 61). À la suite de la crise financière de 97, les règles imposées par le FMI et la Banque mondiale au pays ont suscité l'indignation nationale. C'est que la solution aux problèmes sociaux découlant de cette crise était alors dictée par des instances étrangères. Dans cet environnement, le succès de la Santi Asoke s'est transformé en symbole de victoire de la tradition sur la modernisation.

Le succès de cette formation est tel, que des fermiers formés au début du programme sont maintenant en mesure de prendre la relève et d'offrir la formation. L'organisation religieuse de Bodhirak peut donc se retirer progressivement de la formation.<sup>50</sup> Le programme d'aide aux fermiers illustre bien le lien étroit qui s'est progressivement établi entre la communauté Santi Asoke, le gouvernement et le public thaï (Sangsehanat, 2004a, 11). Il symbolise le rôle que joue l'organisation religieuse dans la mise en place des politiques de développement, mais aussi du bien-être de la population. Les projets de l'organisation font la promotion de l'autosuffisance, de l'égalité sociale en vue de produire une société pacifiste bouddhiste. Aux yeux des autorités, c'est la promotion d'une stabilité sociale par un retour aux « véritables » valeurs bouddhistes, partie intégrante de la « thaïté » (*kwam pen thai*). Ce message alimente également le nationalisme qui vante des éléments culturels favorisant les groupes religieux majoritaires comme la Mahanikai et la Thammayut.

À travers un principe de « boycott » spirituel, le retour à la « thaïté » est prôné par l'organisation pour décourager les membres d'acheter des produits fabriqués à l'extérieur du pays. C'est une mentalité qui concorde bien avec une des politiques de

<sup>49</sup> La formation a une durée de 5 jours. Les objectifs sont : comment réduire le niveau d'endettement des fermiers et comment devenir autosuffisant. On y enseigne, entre autres, l'hygiène et les 5 préceptes bouddhistes qui, en théorie, aident les fermiers à éviter de s'endetter à nouveau. Un certain pourcentage des fermiers ayant suivi la formation devient ensuite membres de l'organisation ou reste actif au sein d'une communauté Asoke.

<sup>50</sup> Il faut dire que pour l'organisation, être fermier est non seulement la plus belle profession, mais elle est la plus rentable pour accumuler du bon mérite (Insight Into Santi Asoke, 2002, 37). De plus, il existe bel et bien une hiérarchie des professions dans la communauté (Ayudhya, 1993). Le premier choix est fermier, le deuxième est celui de producteur de fertilisant organique et le troisième est éboueur. Ce dernier permet de récupérer, de recycler et de composter. Ces professions sont toutes reliées à l'agriculture (Insight Into Santi Asoke, 2002, 37). À partir de cette hiérarchie des professions, il est possible de comprendre le lien de confiance qui s'est rapidement tissé entre les fermiers et les « Asokiens ».

Thaksin nommée OTOP. Cette dernière visait à encourager l'achat de produits locaux au détriment des produits étrangers. Reste à savoir si cette politique d'achat local pourra être convaincante pour les élites de Bangkok (Insight Into Santi Asoke, 2002, 61). En effet, d'un côté, le gouvernement encourage la collaboration avec la Santi Asoke et, de l'autre, il encourage chez les producteurs agricoles l'exploitation d'une culture commerciale. À ceci s'ajoute le fait que le gouvernement dépend des revenus du tourisme (Insight Into Santi Asoke, 2002). La participation du pays au processus de mondialisation démontre que le modèle de « boycott » spirituel Asoke ne sera peut-être pas un outil suffisamment puissant pour réduire la dépendance du pays aux produits étrangers. Il semble alors que cette alliance entre la Santi Asoke et l'État soit circonstancielle.

La Santi Asoke croit que le bouddhisme est le meilleur moyen de réduire les souffrances des individus. La preuve est que lors de la crise financière de 1997, la Santi Asoke s'en est sortie indemne. Pour sauver la Nation, l'organisation propose alors un retour à des valeurs spirituelles et matérielles simples. Un de ses projets est celui des « trois activités pour sauver la Nation » (Essen, 2005, 111). Celles-ci sont : l'agriculture organique; la gestion de déchets et la production de fertilisant organique. Ainsi, les projets de Santi Asoke pour la construction d'un meilleur monde s'effectuent à travers : l'assistance spirituelle et matérielle. Celles-ci passent par la disponibilité de documentations Asoke, par le végétarisme, par les marchés méritocratiques, par des séances de formation pour le public, par les « trois activités pour sauver la Nation », par la sauvegarde culturelle, par les réformes politiques et finalement par une société bouddhiste idéale (Essen, 2005, 102-121). Ce dernier point rappelle l'utopie bouddhiste proposée par la Santi Asoke et qui interpelle le gouvernement. En effet, cette utopie nuit parfois à la stabilité sociale dont elle se porte garante à travers ses pratiques religieuses, comme lors de ses manifestations contre le gouvernement Thaksin ou encore contre la reconnaissance de la souveraineté du Cambodge sur le temple Preah Vihear. Afin de mieux comprendre le comportement politique de l'organisation religieuse, il s'agit alors dans la prochaine section de traiter de sa relation aux politiques de l'État.

### 5.5 Relations aux politiques de l'État

Comprendre les liens entre la Santi Asoke et les politiques de l'État est complexe, puisque ceux-ci varient selon le contexte historique, les orientations politiques du

gouvernement, la situation économique du pays et le contexte humanitaire mondial. En effet, que ce soit le communisme dans les années 70 ou le contexte de la Guerre froide dans les années 80 et 90, l'environnement politique a eu un impact sur le comportement de ces deux institutions et leurs rapports mutuels. Il faudra attendre la fin des années 90 pour assister à une alliance entre l'État et la Santi Asoke. Cette section va aborder la relation de la communauté avec les politiques de l'État d'après 4 époques, soit celle de 70-80, de 80-90, de 90-2000 et finalement les années 2000. Toutefois, pour mettre en lumière le comportement politique de la Santi Asoke pendant ces 4 périodes, la typologie d'un des idéologues de la communauté sera d'abord présentée.

Selon Sunai Setboonsarng, un des idéologues de la communauté Asoke, la façon de penser des acteurs politiques thaïs se regroupe en deux tendances : le macropolitique versus le micropolitique (McCargo, 1997, 191). Les acteurs macropolitiques ont la conviction que la transformation de la société thaïe se fera à partir du pouvoir d'intervention de l'État. La formation de partis politiques et la collaboration avec le gouvernement en seraient des exemples. Les acteurs micropolitiques, quant à eux, ont la certitude que la transformation de la société doit s'opérer par le changement des individus à travers une éducation morale (McCargo, 1997, 191). On peut ici penser aux activités des organisations non gouvernementales ou encore aux activités des moines développementalistes cités au début de ce chapitre. Santi Asoke et Chamlong, le fondateur de parti religieux Palang Dharma (PDP), empruntent à ces deux perspectives. À ce sujet, ayant souffert de l'intrusion de l'État dans ses activités, la Santi Asoke se méfie des acteurs macropolitiques. Ceux-ci militent habituellement en faveur d'une intervention musclée de l'État dans le domaine social. Toutefois, les récentes collaborations entre l'État et la communauté religieuse annoncent qu'un terrain d'entente est possible entre ces deux institutions. La cohabitation entre les deux perspectives produit parfois des résultats positifs où toutes les parties concernées trouvent leur compte, comme avec le programme d'aide aux fermiers. En ce sens, la collaboration avec la Santi Asoke vient de la volonté du gouvernement à vouloir tenir compte de l'expertise des régions et des localités dans le développement et le bien-être social. Cette cohabitation temporaire entre les deux façons de penser est un phénomène récent et s'inscrit dans un processus de démocratisation des institutions politiques et religieuses.

Les années 70-80 sont marquées par la séparation entre l'organisation et le *sangha*. Il existe alors une corrélation entre la répression par l'État du mouvement étudiant, la montée des moines dissidents dans les années 70 et l'émergence de nouveaux



groupes religieux situés en périphérie du *sangha* (Heikkilä-Horn, 1997, 11). En effet, à l'époque, certains de ses militants contre l'establishment se seraient réfugiés dans les nouvelles organisations religieuses. Il n'est alors pas surprenant de constater que l'État ait tardé à reconnaître le potentiel de ces mouvements religieux situés en périphérie, comme partenaire dans la promotion de ses politiques. Dans les années 60 et 70, l'État faisait plutôt appel au *sangha*, comme ce fut le cas pour les programmes Phra Dhammatuta et Phra Dhammajarik.<sup>51</sup> Également, il faut rappeler le contexte sociopolitique de la guerre froide où un groupe comme la Santi Asoke a été considéré comme étant près du communisme. Ainsi, l'organisation sera surveillée par les autorités religieuses et politiques dès sa création. Quant aux « Asokiens », la religion d'État a toujours été considérée comme étant corrompue. La communauté de Bodhirak contrevenait à l'époque à l'ordre social, en soutenant que les autorités politiques et religieuses étaient responsables de la dégradation de la religion au royaume. Idée toujours soutenue par la Santi Asoke.

La décennie suivante sera prolifique pour le mouvement Asoke qui ne cache plus ses intentions politiques. Encore une fois, le contexte de la Guerre froide dans les années 80 et 90 n'a pas aidé au rapprochement de l'État et du mouvement de Bodhirak (McCargo, 1997, 189). En effet, pour la Santi Asoke, le *sangha* est responsable de la corruption par son manque de rigueur dans ses pratiques. L'État, quant à lui, est en partie responsable de cette corruption par son idéalisation d'un mode de vie occidental fondé sur la société de consommation et d'une croissance effrénée sans respect pour l'environnement. Cette décennie marque aussi l'entrée dans la sphère du politique de la communauté. En 1981, seulement 6 ans après sa formation, l'organisation se mobilise grâce à l'un de ses membres influents (Chamlong) contre une politique pour l'avortement. La même année, la communauté crée la « Fondation Armée du Dharma » qui reflète une vision de la Santi Asoke comme étant une force militaire engagée dans une guerre morale bouddhiste (McCargo, 1997, 85). Ensuite, toujours avec l'aide de la Santi Asoke, en 1983 Chamlong fera avorter une tentative d'amender la Constitution. En 1985, Chamlong parvient à se faire élire gouverneur de Bangkok. En 1988, Chamlong sous les conseils de Bodhirak forme le parti bouddhiste Palang Dharma. Qui plus est, la même année, la communauté Asoke publie ses idées sur l'économie bouddhiste méritocratique (*bun-niyom*) provenant d'une étude d'un de ses membres (Sunai

---

<sup>51</sup> Pour plus d'information sur ces programmes, voir le chapitre 3.

Setboonsarng<sup>52</sup>) (McCargo, 1997, 185-193; Entrevue 19 octobre 2005b).<sup>53</sup> Cette suite d'actions, où se confrontent l'ordre politique et l'ordre religieux du groupe Asoke, va conduire à l'arrestation de Bodhirak en 1989.

Les années 90-2000 ont été marquées par la perte du pouvoir des militaires en politique et par la crise financière. Deux événements historiques ont permis à des membres de la Santi Asoke d'influencer la politique du pays, ainsi que son processus démocratique. Le nouveau visage de la politique en Thaïlande se définit comme étant celui d'une participation accrue de la masse contre l'hégémonie des forces conservatrices de l'État thaïlandais (McCargo, 1997, 2). Un des pionniers de cette nouvelle façon de faire est Chamlong. Ses idées s'inspirent du populisme plébiscitaire et prennent leurs forces dans l'idéologie de la Santi Asoke, pour qui une société harmonieuse dépend du bouddhisme et de l'expertise de la masse (paysans et travailleurs manuels). Ainsi, Chamlong et l'idéologie religieuse Asoke encouragent la participation de la masse à la formulation des idées religieuses et politiques. Rôle qui était auparavant réservé aux élites. Pour le militaire politicien, les croyances religieuses et politiques d'Asoke offraient une rupture avec le système clientéliste, tout en encourageant une participation populaire à la formulation des politiques sociales et du système religieux (McCargo, 1997, 2).

Lors des événements de mai 1992 (*preusaphatham* ou *hetkan preusaphakhom*), Chamlong s'opposera de façon pacifique à la prise du pouvoir par les militaires en organisant une grève de la faim et en sollicitant l'intervention des médias. Il rejoint alors le mouvement contestataire de la classe moyenne contre la prise du pouvoir et il en devient l'un des principaux représentants. Pour y arriver, Chamlong mobilisera ses associations, incluant celles de la Santi Asoke. À l'époque, les manifestations se

<sup>52</sup> Sunai était un des conseillers politiques du ministre de l'Agriculture pendant le gouvernement Thaksin.

<sup>53</sup> En 1988, P.A. Payutto (Phrathammapidok ou Phra Dhammpitaka) publie un livre intitulé « Économie bouddhiste » et contribua à populariser ce lien entre économie et bouddhisme au pays (Phongpaichit & Baker, 2000, 197). Payutto est un des penseurs bouddhistes les plus respectés du pays. En 1994, il gagne le prix de l'éducation pour la paix de l'UNESCO. Il faut noter qu'il existe toutefois une différence entre le concept d'économie bouddhiste de Payutto et l'idéologie *bun-niyom* de la Santi Asoke prônant elle aussi une économie bouddhiste. Celle-ci se veut plus radicale et plus politique. L'idéologie se rapproche du concept de bouddhocratie. Une bouddhocratie est : l'unification du politique et du religieux par le biais d'un endoctrinement bouddhiste des autorités étatiques. Dans un tel système politique, la structure politique est identifiée comme un État bouddhiste (bouddhocratie) (Dauber, 1992, 569). Le Tibet était un exemple d'une bouddhocratie, avec le Dalaï-Lama comme une figure d'autorité politique et une figure d'autorité divine bouddhiste. Un autre exemple serait la société japonaise du 8<sup>e</sup> siècle (Dauber, 1992, 569).

voulaient une mobilisation contre la corruption du système politique.<sup>54</sup> En ce sens, la victoire de Chamlong contre les militaires, grâce à l'intervention du roi, va démontrer la force politique des idées et des membres de la Santi Asoke (Gabaude, 2001, 164).<sup>55</sup> Les événements de 1992 étaient importants, puisqu'ils allaient placer le pays sur les voies de la consolidation démocratique (Englehart, 2003, 253). En 1994, la Santi Asoke lance sa revue de réflexion politique « Rao Kit Arai (ce que nous pensons) ». Elle dénonce les politiques du gouvernement et fait la promotion d'une cité qui serait fondée sur une morale bouddhiste. En 1995, la cour refusait le droit à Bodhirak de porter la robe safran et de passer l'aumône. Ainsi, la relation avec les autorités politiques et religieuses était alors tumultueuse dans la première moitié des années 90.

La deuxième moitié des années 90 allait changer la nature du lien entre les autorités politiques et les organisations religieuses. En effet, l'année 1997 a été marquée par l'adoption d'une nouvelle constitution au royaume et par la crise économique. La nouvelle constitution se voulait être la plus démocratique de toutes les autres constitutions.<sup>56</sup> Elle visait, entre autres à encourager la survie des minorités ethniques culturelles et à soutenir l'éducation communautaire (Chuamsakul, 2006, 126). La charte accordait aussi un nouveau poids politique aux institutions juridiques (Institute of Developing Economies, 2002, 2). Parallèlement à cette avancée des valeurs démocratiques et de la reconnaissance du pluralisme culturel, l'année 97 allait être marquée par une crise financière qui allait forcer l'État à revoir ses priorités dans le domaine religieux et politique.

Ainsi, dès 1998, un an après la crise financière et le discours du roi sur l'économie autosuffisante bouddhiste, Bodhirak reçoit un sursis de condamnation (Mackenzie, 2007, 142; McCargo, 2004, 163). En appuyant Bodhirak et la philosophie d'une économie bouddhiste, l'État s'engageait alors vers une acceptation d'un pluralisme religieux. Ironiquement, cette acceptation d'une économie bouddhiste par l'État s'inspire

<sup>54</sup> Il existe un débat sur les sentiments démocratiques du mouvement. Pour certains analystes, il s'agit davantage d'une mobilisation contre la corruption du système politique, qu'une réelle manifestation pro-démocratique (Englehart, 2003, 261). Il serait trop simpliste d'attribuer à la classe moyenne une intention politique cohérente qui est pro-démocratique en Thaïlande.

<sup>55</sup> Il faut souligner que Bodhirak et Chamlong ont déjà eu des différends sur le rôle de Chamlong en politique. Néanmoins, Chamlong est reconnu comme étant un membre dévoué de la communauté religieuse. La majorité de ses actions politiques sont appuyées par Bodhirak et les membres de la communauté Asoke (McCargo, 1997, 101). Selon les circonstances religieuses ou politiques, ces deux personnalités de la vie publique ont su tirer profit des actions de l'autre.

<sup>56</sup> La constitution de 1997 va plutôt s'avérer être un document facilitant la mise en place d'un gouvernement populiste autoritaire de Thaksin (Keyes, 2006, 16; Phongpaichit & Baker, 2008, 62).



d'un bouddhisme radical et puritain comme la Santi Asoke (McCargo, 2004, 163). L'instrumentalisation du religieux par la politique coïncide aussi avec les besoins de l'État en matière de sécurité sociale (Entrevue 11 novembre 2005; Entrevue 24 novembre 2005; Entrevue 12 décembre 2005; Entrevue 22 septembre 2005; Entrevue 17 janvier 2008). L'État recherche alors des partenaires pour intervenir dans des domaines comme le développement, l'environnement, la réduction de la pauvreté, l'éducation et la mise en place de projets sociaux. Les projets des communautés Asoke sont alors perçus comme étant une solution viable par leur réussite.

Cette décennie 90-2000 souligne aussi l'entrée en politique du futur Premier ministre Thaksin grâce à Chamlong et au Palang Dharma. Le populisme de Chamlong, inspiré par les idées de la Santi Asoke, pousse Thaksin à fonder son propre parti politique en 1998, soit le TRT. La participation de Thaksin au Palang Dharma démontre que les idées politiques de la Santi Asoke séduisent non seulement la classe moyenne, les paysans, mais aussi les riches commerçants sino-thaïs. Thaksin était alors l'homme d'affaires le plus riche du pays. Il quitte ensuite le Palang Dharma pour occuper un poste dans le gouvernement Chuan. En quittant le Palang Dharma, Thaksin le laisse dans un état précaire et le parti tombe en ruine dès 1996.

La Santi Asoke voyait alors d'un bon oeil la majorité remportée par le TRT aux élections de 2000-2001, toutefois les membres de l'organisation religieuse furent rapidement déçus par la performance et les idées politiques de Thaksin. Partant de ce fait, les années 2000 à 2008 ont été marquées par la percée du populisme inspirée du Palang Dharma et de la rébellion ouverte du groupe Asoke contre le gouvernement Thaksin ainsi que le nouveau parti élu, le PPP. En réalité, la fin de la poursuite judiciaire contre le groupe religieux leur permet de voir la sphère du politique comme une tribune acceptable pour la promotion de ses intérêts religieux. Ensuite, dans les années 2000, la faction religieuse du Palang Dharma se dissocie du parti, le groupe Asoke cherche alors à fonder un autre parti politique religieux plus représentatif de ses idées. C'est ainsi que le groupe tente de créer un nouveau parti, soit le « Pua Fa Din » (Pour notre pays) (Entrevue 19 octobre 2005b; Essen, 2005, 117). En ce sens, la dissolution du Palang Dharma en octobre 2007 ne souligne pas le retrait de la Santi Asoke en politique (Nation 20 octobre 2007a).

Malgré sa courte vie, le parti politique religieux de Chamlong et de la Santi Asoke aura laissé sa marque. Il existe encore aujourd'hui des personnes influentes comme le General Panlop Pinmanee espérant convaincre Chamlong de créer un nouveau

parti politique (Nation 20 octobre 2007b). Depuis sa création, le PDP a participé à la chute d'un gouvernement et à l'entrée en politique de Thaksin. Celui-ci est non seulement responsable de la polarisation du pays depuis 2005, mais aussi à la politisation de la classe paysanne contre la domination politique de Bangkok sur les affaires du pays. Il n'est pas surprenant que dans la crise de gouvernance que traverse actuellement le pays, on sollicite Chamlong comme leader capable de redresser la situation. À ce propos, il dirige encore son école de leadership, alors pourquoi un individu responsable de former la relève de dirigeants moraux et politiques du pays ne serait-il pas l'homme de la situation à la crise actuelle? De plus, le rôle de Chamlong au sein du groupe People's Alliance for Democracy (PAD) le situe au centre de la politique de l'État depuis la chute de Thaksin.

Le PAD est une coalition composée majoritairement de la classe moyenne qui a réussi à destituer Thaksin. Il déstabilise aujourd'hui le gouvernement de Sammak en qui Chamlong ne voit qu'un mandataire de Thaksin déguisé. La légitimité du PAD ne se limite pas à la participation massive de la classe moyenne de Bangkok, puisque le mouvement est soutenu par des membres de la monarchie, de Bodhirak et de l'Armée du Dharma (Nation 20 février 2006). L'appui de la Santi Asoke, un groupe ascétique, donne une légitimité au mouvement qui est assez importante, mais qui modifie la traditionnelle place de la religion dans la société. C'est pourquoi la communauté a été victime d'intimidation par des explosions de bombes en 2006 (Nation 23 février 2006). Malgré tout, l'acceptation de la Santi Asoke par les autorités politiques n'est pas synonyme d'approbation des autorités religieuses et des groupes conservateurs. En ce sens, le *sangha* dénonce les activités politiques de l'Armée du Dharma ainsi que son rôle dans la chute du gouvernement Thaksin. Le *sangha* désapprouve aussi toujours la participation politique de la Santi Asoke (Bangkok Post 27 avril 2006).<sup>57</sup>

Début des années 2000, la Santi Asoke participe aussi à un programme d'aide humanitaire qui souligne son activisme du bien-être et sa capacité d'intervenir au-delà des

---

<sup>57</sup> Sujet des plus complexes où la critique du *sangha* envers la Santi Asoke n'est plus seulement fondée sur son anti-establishment. En effet, Thaksin a nommé des moines au Conseil des Anciens (Mahatherasamakhom) et dans le *sangha*. Thaksin cherchait alors à remplacer le Patriarche Suprême. Ce geste a été interprété par les pro-monarchistes comme une tentative du gouvernement Thaksin à saper l'autorité du roi. C'était une stratégie pour assouvir les tendances absolutistes de l'ex-premier ministre. Le roi est traditionnellement et juridiquement, le seul à être en charge du *sangha*. Ces données expliquent la raison pour laquelle des membres de la monarchie ont appuyé les activités de l'Armée du Dharma et de Bodhirak contre le gouvernement Thaksin. En réalité, l'intérêt de Thaksin pour le *sangha* était une façon de gagner une légitimité politique fondée sur la religion d'État. Toutefois, pour un contexte thaï, ce geste est considéré par les conservateurs comme un affront direct à la légitimité de la monarchie.

frontières nationales. La communauté Asoke a contribué à l'envoi de 3 tonnes de riz au Timor-Oriental, par l'entremise d'un programme d'aide humanitaire. Cette aide s'est effectuée, à travers l'initiative de l'organisation non gouvernementale (ONG) « Thai Relief Project, East Timor ». Le projet ne se fondait pas sur la charité, mais sur la philosophie de programmes d'auto-assistance. L'idée était de rendre le ou les bénéficiaires capables de subvenir à leurs besoins, non de les rendre dépendants à l'aide étrangère. Cette initiative de l'ONG cadrerait avec l'idéologie d'autosuffisance de la Santi Asoke, ce qui a encouragé la communauté à soutenir ce programme. Un des gestionnaires de l'ONG (Anand Panyarachun) rapportait que l'un de ses objectifs était de créer en Thaïlande un centre d'activités civiles informelles où les mouvements civils agiraient comme filet de sécurité sociale (Bangkok Post 14 mars 2000). Pour Anand, les mouvements civils ont une meilleure capacité d'intervention et de surveillance que les gouvernements pour les abus sociaux. Dans ce contexte, la participation de la Santi Asoke n'est pas étonnante, puisqu'elle permettait d'augmenter son capital de sympathie à l'étranger et au pays. Il confirme aussi l'activisme du bien-être de l'organisation.

Actuellement, la relation de la Santi Asoke aux politiques de l'État met en lumière son activisme du bien-être. Sa participation pour l'aide au Timor-Oriental n'en est qu'un exemple. Toutefois, si le lien avec les ONG est simple à identifier, le lien entre le gouvernement et la Santi Asoke est plus confus. La raison étant que la Santi Asoke remet en question l'intégrité politique des institutions traditionnelles de la société. Seulement, en établissant un lien entre la sécurité sociale, un retour aux valeurs locales, ainsi qu'une exploitation saine de l'agriculture, la communauté religieuse a su gagner des partisans. En effet, l'un des principaux messages politiques de la Santi Asoke est l'idée que le bien-être de la société se situe dans une exploitation saine de la terre, à travers un engagement aux valeurs bouddhistes. Ainsi, à cause de ses besoins, le gouvernement voit d'un bon œil ce message qui associe bien-être social avec une agriculture biologique, des valeurs bouddhistes, une autosuffisance et un développement durable. Plutôt que de centrer les politiques sur le développement à n'importe quel prix, la Santi Asoke mise sur de petits résultats locaux. L'intérêt du gouvernement pour la communauté de Bodhirak marque un changement positif qui se traduit par une reconnaissance sociale des projets Asoke. À ce jour, la croissance et l'image de ses communautés religieuses autosuffisantes semblent donc lui réussir autant d'un point de vue religieux que politique.

Il reste maintenant à savoir si cet intérêt du gouvernement ne vise pas seulement à courtiser les votes de la classe paysanne. Celle-ci s'est révélée une véritable force

politique lors de l'élection de Thaksin en 2001 et lors de l'élection du PPP en 2007. En outre, la politisation de la Santi Asoke n'émerge pas à la fin des années 80 avec Chamlong, puisqu'elle a toujours été politique. Elle s'inscrit naturellement dans la culture théologico-politique bouddhiste des pays theravadiens de l'Asie du Sud-Est. En ce sens, le principe de base de la Santi Asoke selon lequel chaque membre doit consommer moins et offrir ce qui reste à la société constitue en soi un message politique (Essen, 2005, 51-52). Pour ce qui est de l'actuelle coopération entre la Santi Asoke et l'État, elle dépend de la légitimité politique qu'elle procure et du contexte économique. La vision Asoke de l'agriculture biologique présente un problème, en ce sens où elle repose sur une conception romancée de la vie rurale, en plus de sous-entendre une construction bouddhiste de la culture et de l'identité thaïlandaises. La communauté de Bodhirak a été accusée de promouvoir implicitement une forme de bouddhisme chauviniste (McCargo, 2004, 163-164; Hewison, 2000, 291). À long terme, cette conception homogène de la culture risque de créer des tensions avec les minorités ethniques du pays dont les croyances religieuses ne sont pas bouddhistes. C'est pourquoi, malgré un avenir prometteur, la volonté du gouvernement thaï à utiliser l'économie d'autosuffisance bouddhiste, pour intégrer le pays à une économie de marché mondialisée, n'est peut-être pas la panacée espérée.

## 5.6 Les controverses

Contrairement à la richissime Dhammakaya, autour de laquelle la controverse s'est accentuée lors de la crise financière, la Santi Asoke se démarque puisqu'elle voit plutôt sa popularité s'accroître au même moment. L'augmentation du nombre de pauvres pendant cette période et la dépendance de l'État envers l'intervention des organisations internationales suscitent l'indignation des Thaïs. La crise financière provoque alors une vive réaction de la part des ONG et des mouvements sociaux. Ceux-ci vont rejeter en masse le libéralisme et encourager le retour à un modèle de régionalisation et de décentralisation pour contrevenir aux effets négatifs du marché mondialisé (Hewison, 2000, 279-280). Seulement, il fallait trouver un modèle proprement thaï qui puisse immuniser le pays contre la vulnérabilité engendrée par la mondialisation. Dans ces conditions, le modèle de développement économique local promu par la Santi Asoke se présente comme une solution viable, car il répond à cette exigence de présenter un

modèle national et de ce fait démontre aussi son potentiel pour mousser la fierté nationale (Siriwattanak, 1999; Sattrup, 1999). Cette tentative de populariser les régions et les campagnes est définie comme étant le populisme thaï (Hewison, 2000, 289). Pourtant, la Santi Asoke en 97 faisait toujours face à la justice. Dans ce contexte, difficile de justifier aux yeux du public, d'une part, la condamnation de l'organisation religieuse et, de l'autre, les éloges des autorités politiques. C'est pour cette raison que cette section va étudier les accusations et les controverses faisant obstacles à la nomination d'Asoke comme pionnier du modèle d'économie autosuffisante bouddhiste au pays. Ainsi, les controverses sont divisées en deux groupes, soient les controverses religieuses et les controverses politiques. La première se rapporte surtout à sa relation difficile avec le *sangha* et la deuxième à sa politique contre le capitalisme nommée le « *bun-niyom* ».

#### 5.6.1 Controverses religieuses : la critique de la Mahanikai et de la Thammayut

Les controverses religieuses entourant la Santi Asoke sont nombreuses. Le but de cette partie n'est pas d'énumérer les 113 accusations portées contre Bodhirak en 1989, mais d'en offrir un résumé (Poompanna, 1991, 40). En effectuant cet exercice, il s'agit d'illustrer l'orthodoxie religieuse. Ces valeurs culturelles conservatrices de toute une classe religieuse domine encore aujourd'hui l'espace religieux au pays.

Bodhirak, avant de se séparer du *sangha*, avait été ordonné dans les deux congrégations du pays, soit la Mahanikai (Mahanikaya) et la Thammayut (Dhammayuttika). Sa critique des deux congrégations, pour leur laisser-aller excessif dans leurs pratiques religieuses, confrontait directement l'autorité religieuse du pays. La controverse ne vient toutefois pas de ce point en particulier, puisque les critiques du *sangha* au royaume ne sont pas inhabituelles. C'est en contrevenant aux codes d'éthique bouddhiste (vinaya) que Bodhirak s'est vu condamné, puisqu'il s'attaquait à la légitimité de l'institution bouddhiste au pays. Pour le leader religieux, seul le bouddhisme tel qu'il est pratiqué à la Santi Asoke est authentique. Pour les « Asokiens », le *sangha* ne pratique pas le bouddhisme, mais plutôt une forme de superstition religieuse, d'animisme et de rituels institutionnalisés (Poompanna, 1991, 8). Les deux congrégations l'ont alors traité d'hérétique et ont uni leur effort pour condamner Bodhirak et sa communauté.

Les critiques du *sangha* contre Bodhirak remontent à 1976. On croyait à l'époque que la communauté cachait des armes pour les révoltes étudiantes. Ensuite, en 1982, un

moine (Phra Anan Chayananto) accuse la Santi Asoke de violer la Constitution, plus précisément la « Buddhist Order Act », en établissant ses centres Asoke. En 1988, les accusations se poursuivent, seulement cette fois-ci les reproches visaient l'aspect utopique de la communauté de Bodhirak (Heikkilä-Horn, 1997, 68-69). Toujours en 1988, le verdict tombe sur la communauté de Bodhirak et les autorités de l'État soutiennent que la Santi Asoke doit officiellement enregistrer ses centres afin d'être sous la direction du département des Affaires religieuses. Ensuite, en 1989, le Patriarche Suprême organise une rencontre avec plus de 150 moines. Ils sont unanimes, Bodhirak doit être défroqué parce qu'il a défié et déformé le Code de conduite du *sangha* (Heikkilä-Horn, 1997, 68).<sup>58</sup> Il est alors convenu que Bodhirak constitue un danger pour le bouddhisme. À ces accusations, s'ajoute la controverse entourant sa réincarnation en tant que bodhisattva<sup>59</sup> (un saint bouddhiste) (Insight Into Santi Asoke, 2002, 17). Ce genre d'affirmation est formellement interdit par le *sangha*. Le refus d'obtempérer de Bodhirak lui vaudra une pluie d'accusations : 1) violation du code d'éthique bouddhiste; 2) déclaration d'une supériorité morale sans être en mesure de la prouver; 3) violation des lois du pays; 4) subversion du bouddhisme; 5) danger pour la sécurité nationale du pays; 6) implication dans des activités politiques; 7) déformation de la discipline bouddhiste; 8) menace de créer un schisme dans le *sangha* à cause son refus de coopérer; 8) destruction de la structure du bouddhisme; 9) incitation à détourner les gens du droit chemin (Jackson, 1989, 169; Heikkilä-Horn, 1997, 70).

Le leader de la communauté Asoke sera donc arrêté le 19 juin 1989. Bodhirak sera alors accusé par le *sangha* et le gouvernement. À ce procès, on soulignera que la validité de l'ordination des moines Asoke et de nonnes (*Sikkhamat*<sup>60</sup>) n'était pas reconnue

<sup>58</sup> Ce verdict du *sangha* se voit appuyé par un livre du célèbre moine bouddhiste Prayudh Payutto critiquant le bouddhisme de la Santi Asoke (Olsen, 2007 (1995), 21).

<sup>59</sup> Il se dit être l'incarnation de Phra Sareebutr ou de Saributra (Sariputta), un proche disciple de Buddha qui était un *arahant* (saint bouddhiste dans le bouddhisme theravada). Cette ambiguïté entre la terminologie mahayanne (bodhisattva) et theravadine (arahant) de la part du leader religieux et de sa communauté est volontaire. Elle facilite ainsi le prosélytisme et cherche à unir deux traditions bouddhistes, soit celles du Theravada et du Mahayana.

<sup>60</sup> La catégorie de nonnes (*bhikkhunis* ou *mae-chis* n'existent pas à la Santi Asoke. Le nom des moniales « asokiennes » est *sikkhamats*. Elles bénéficient d'un rang plus élevé que les traditionnelles *mae-chis* qui vivent en marge du *sangha* (nonne de 5 à 8 préceptes). Les *Sikkhamats* respectent 8 à 10 préceptes. C'est un autre sujet qui attire la controverse pour la communauté Asoke, étant donné le chauvinisme des moines du *sangha* sur la question de la femme dans le bouddhisme. Sujet qui fera d'ailleurs l'objet de notre chapitre 6, car il est lié à un autre modèle de bien-être appuyé par une autre communauté religieuse. L'intérêt de la communauté de Santi Asoke ne se situe donc pas seulement au niveau de son comportement politique, mais parce qu'elle accorde un statut bien spécial à ses religieuses, les *sikkhamats*. Leur

par le *sangha*.<sup>61</sup> La cérémonie aurait été inadéquate. On accusera alors les moines et les nonnes de la communauté d'hérésie. Avant le procès, Bodhirak avait accepté certaines contraintes, comme celle de changer la couleur de sa robe et de remettre sa carte d'identité pour que son nom redevienne celui de Rak Rakpong (son nom de laïque). Toutefois, ces actions ont été jugées insuffisantes par le *sangha*. Le leader, ainsi que les moines et les nonnes de Santi Asoke, ne seront libérés que par le paiement d'une caution. Finalement, la publicité entourant le procès aura plutôt servi à mousser l'intérêt du public pour l'organisation qu'à attirer un vent de sympathie pour le *sangha*. Bodhirak a d'ailleurs récupéré cet événement pour effectuer la promotion de son idéologie et la critique du *sangha*. Message qui a trouvé des adeptes chez la classe moyenne de l'époque désillusionnée non seulement par la modernisation du pays, mais par le silence du *sangha* sur les injustices perpétrées par les militaires lors des manifestations.

Malgré son acquittement en 1997, pour le *sangha*, Bodhirak reste un personnage dangereux. Ses pratiques religieuses sont douteuses pour l'establishment religieux qui craint l'influence des idées de l'organisation sur les autres moines du *sangha*. Après tout, le *sangha* doit maintenant composer avec un autre concurrent, lui qui détient habituellement le monopole du religieux. Les pratiques qui dérangent sont nombreuses. Par exemple, il est habituellement interdit pour une personne à l'extérieur du *sangha* de faire l'aumône avec un bol pour moines. Règle qui n'est pas respectée par les religieux de la Santi Asoke (Mackenzie, 2007, 127). De plus, il y a la façon dont l'organisation fait la promotion d'une nouvelle forme de méditation, soit celle du travail. Les techniques conventionnelles de méditation (*samathi-vipassana*) sont délaissées au profit du travail. L'idée est que les membres ont la capacité d'atteindre le même bénéfice spirituel en

---

statut est officiellement reconnu à l'intérieur de la Santi Asoke. C'est donc une amélioration par rapport au statut ambivalent offert aux *mae-chis* par le traditionnel *sangha*. Ainsi, au sein de la Santi Asoke, les *sikkhamats* ont droit à une reconnaissance institutionnelle. Cependant, Phra Bodhirak ordonne 4 moines pour une *sikkhamats*. C'est un ratio qu'il veut maintenir dans sa communauté. Cette différence de traitement est maintenue par le leader religieux, car celui-ci prétend qu'à l'époque du bouddha, il n'y aurait jamais eu plus de religieuses (*bhikkhunis*) que de moines (*bhikkhus*). En ayant une plus petite communauté de *sikkhamats*, on conserve toutefois la suprématie des moines sur les *sikkhamats*. Elles sont actives principalement à l'intérieur de leur communauté, contrairement au *bhikkhunis* qui sont actives dans la société en général et qui bénéficient de réseaux transnationaux. C'est également le cas de certaines *mae-chis*. Pour une recherche sur la différence entre les *sikkhamats*, les *bhikkhunis* et les *mae-chis*, voir le mémoire de maîtrise de Manuel Litalien intitulé *Le statut des religieuses dans l'institution bouddhique contemporaine en Thaïlande*.

<sup>61</sup> Pour le *sangha*, un moine doit avoir été ordonné au moins 10 ans pour pouvoir ordonner d'autres moines (Jackson, 1989, 169). De plus, il doit être reconnu par le *sangha* pour être en mesure d'effectuer ce rituel. Ce règlement se réfère à la loi régissant le *sangha* en date de 1962 (1963).



travaillant pour le bien commun et pour la création d'une meilleure société. Le travail est ainsi le meilleur moyen d'atteindre l'illumination (nirvana) en accumulant des mérites (Heikkilä-Horn, 1997, 161).<sup>62</sup> Aussi, la communauté n'a pas d'images du bouddha. En effet, ces images sont perçues comme étant une forme d'idolâtrie qui empêche de se concentrer sur sa véritable pratique spirituelle. En d'autres termes, c'est une perte de temps. Cette façon de faire diffère du *sangha*, mais elle contraste aussi avec la Dhammakaya. En effet, à la Dhammakaya, on trouve plus d'un million de statuettes du Bouddha composant le monument Dhammakaya Caitya. Il existe une véritable culture de l'image dans cette communauté. Selon cette organisation, il est également possible d'acheter la pérennité spirituelle grâce à l'acquisition d'une de ces statuettes (Mackenzie, 2007, 42-43).

Le dernier point touche à la connaissance du pali de Bodhirak. Les autorités religieuses ont critiqué son emploi et le sens qu'il donne à ses termes palis. En effet, Bodhirak admet lui-même qu'il ne lit le Pali que par intuition. Sa connaissance de cette langue lui viendrait surtout de ses vies précédentes (Essen, 2005, 18). Ce qui explique les vives réactions du *sangha*, pour qui la connaissance de cette langue est capitale pour lire le canon bouddhiste et prétendre à une certaine notoriété. Ce cas nous rappelle la controverse entourant le leadership de Kun Yai Chan à la Dhammakaya, précisément à cause de son incapacité à lire le Pali. En réalité, pour les autorités religieuses, cette banalisation de la connaissance du Pali, pour l'apprentissage du bouddhisme, est représentative du mépris de Bodhirak envers le clergé. De plus, dans la mesure où le *sangha* est sous l'autorité de l'État, ce dernier point ouvre la question des controverses politiques de la communauté Asoke.

### 5.6.2 Controverses politiques : la promotion d'un système méritocratique

Les controverses politiques entourant le mouvement Asoke sont multiples : 1) l'idéologie du mouvement comme moyen le plus efficace contre la corruption ; 2) l'objectif de réformer le système politique à travers une application stricte du système de mérites ; 3) la radicalisation d'une éthique bouddhiste en opposition à la diversité des pratiques religieuses et 4) la neutralité scientifique du bouddhisme comme panacée aux

---

<sup>62</sup> Heikkilä-Horn décrit cette technique comme étant le « bouddhisme avec les yeux ouverts » qui est le titre de son bouquin : *Budhism with Open Eyes*.

problèmes humanitaires. D'emblée, il faut reconnaître que la défection du groupe Santi Asoke est un affront au *sangha* puisque celui-ci préconise une idéologie unificatrice et ordonnatrice. Cette volonté d'homogénéisation des pratiques religieuses de la part du *sangha* thaï reflète en fait une culture institutionnelle qui prend son origine dans la volonté de l'État de contrôler les mouvements religieux. Cette tradition se transpose au comportement du *sangha* et des organisations religieuses. Il est pourtant contraire au processus de démocratisation et d'ouverture entamé par l'État depuis ces dernières années (Satha-Anand, 2002, 212). Dans ce contexte théologico-politique, le système méritocratique est perçu comme une réponse à l'adversité que représente l'occidentalisation des soi-disant « valeurs thaïes » traditionnelles.

Depuis ses débuts, la communauté de Bodhirak lutte contre la corruption, qu'elle soit d'origine religieuse (*sangha*) ou politique (Thaksin). Elle a dénoncé la corruption des autorités et a joint les manifestations contre Thaksin en 2006. Les reproches du groupe étaient multiples : conflit d'intérêt chez le premier ministre avec l'utilisation de sa position pour s'enrichir; abus des droits humains dans le sud de la Thaïlande et dans le Nord ; atteinte à la sécurité nationale avec la vente controversée de Shin Corps ; et finalement crime de lèse-majesté avec la tentative de nomination d'un nouveau Patriarche Suprême – une prérogative habituellement réservé au roi. Pendant la participation d'Asoke aux manifestations anti-Thaksin en 2006, des laïques bouddhistes pro-Thaksin ont porté plainte à la police pour les activités politiques de la communauté religieuse (Santimatanedol, 2006). Ces démarches entamées contre l'organisation démontrent, encore une fois, non seulement la polarisation de la société entre les pro-Thaksin et les Anti-Thaksin, mais elle souligne l'importance de la subordination de la religion à l'État. L'idée est que malgré les menaces d'une nouvelle poursuite judiciaire, l'engagement religieux de la communauté à enrayer la corruption de la sphère du politique et du religieux est demeuré intact. L'idéologie du groupe a prédominé sur les valeurs du *sangha* interdisant aux moines toute participation à la politique. Ce comportement confirme ainsi la croyance du mouvement pour qui le bouddhisme « asokiens » demeure le moyen le plus efficace pour lutter contre la corruption sociale.

La controverse entourant la participation politique de la communauté en soulève une autre, c'est-à-dire celle de l'interprétation du système de mérites de Santi Asoke. En Thaïlande, le système de mérites prévaut autant dans la sphère du public que dans celle

du privé.<sup>63</sup> Ainsi, en proposant de réformer le système politique en se basant sur une application stricte du système de mérites, la communauté Asoke cherche à redéfinir le rôle attribué à la religion dans la société. Ce rôle de dépendance de l'institution religieuse vis-à-vis de l'État ne convient plus, puisqu'il a conduit à la monopolisation du *sangha* et à sa corruption. Seulement la logique de Santi Asoke ne s'arrête pas à la sphère du religieux, puisque cette sphère est sous l'autorité de l'État. De plus, d'après la Santi Asoke, la corruption du *sangha* et la corruption de l'État suivent le même parcours, soit celui de l'adoption de mauvaises valeurs du système capitaliste fondé sur l'accumulation et l'individualisme. En cherchant à adopter un rôle normatif, la communauté de Bodhirak va à l'encontre du rôle assigné aux organisations religieuses par l'État, d'où la polémique actuelle autour du mouvement. Le système de mérites Asoke confronte alors le capitalisme en opposant l'idée d'accumulation aux concepts bouddhistes comme le non-matérialisme, le non-attachement et le communautarisme (interdépendance). Il existe donc une contradiction fondamentale entre le système capitaliste encouragé par l'État et le système de mérites Asoke.

La troisième controverse politique est celle de la radicalisation de l'éthique bouddhiste. La rigidité du cadre idéologique Asoke laisse peu de place au dialogue, surtout si les idées contreviennent aux fondements de la communauté Asoke. Cela dit, il existe une pluralité de points de vue à l'intérieur de la Santi Asoke, même si la communauté aspire à dépasser cette diversité (Esssen, 2005, 86-87). En fin de compte, l'organisation préfère l'uniformité à l'hétérogénéité des croyances bouddhistes. Cette position est en opposition à une diversité culturelle des pratiques religieuses, notamment lorsqu'elle affirme que la pluralité d'opinions de ses membres relève de leur incompréhension du bouddhisme (Essen, 2005, 87). Sur ce point, la Santi Asoke attribue cette diversité d'opinions à l'ancienneté de certains membres, par rapport à d'autres, récemment admis au sein de la communauté. L'affirmation illustre plutôt un souhait d'en arriver à une uniformisation idéologique. Qui plus est, l'uniformité des pratiques souhaitée par l'organisation contredit la pluralité de croyances que l'on retrouve sur le territoire. En dernier lieu, cet objectif est en opposition au principe démocratique de liberté de culte. Le principe de l'ultime vérité Asoke ou encore celui de la Loi universelle

---

<sup>63</sup> Il faut rappeler que 94 % des Thaïs se disent bouddhistes. De plus, les autorités religieuses aspirent à faire de la Thaïlande la capitale du bouddhisme en Asie. La symbiose entre la religion et la politique est illustrée par le fait que le roi se doit être un bouddhiste et qu'il est à la tête de l'État (Constitution 2007). En outre, le roi est protecteur de toutes les autres religions au royaume.

du Dharma Asoke (doctrine bouddhique) reflète cette rigidité envers les autres croyances religieuses ou même par rapport aux autres formes de bouddhisme en Thaïlande.<sup>64</sup>

La quatrième forme de controverse se présente comme celle de la neutralité scientifique du bouddhisme comme étant panacée aux problèmes humanitaires. Selon les dirigeants de Santi Asoke, en adoptant une pratique biologique de l'exploitation, à travers une éthique bouddhiste, l'État devrait résoudre ses problèmes de dépendance aux capitaux étrangers. D'après cette logique, une exploitation biologique et raisonnable de la terre va permettre d'enrayer les problèmes de famine dans le monde. En outre, en joignant à ce modèle d'exploitation une pratique religieuse bouddhiste, les tenants de cette approche espèrent éradiquer la guerre, les inégalités et la pauvreté sur le globe. La philosophie bouddhiste, telle que pratiquée par la Santi Asoke, deviendrait ainsi le remède à tous les maux de la société et de l'espèce humaine (physiques ou psychologiques). Par conséquent, l'activisme du bien-être de l'organisation serait un modèle à suivre pour tous les individus et les États. Ce point rejoint l'universalité de son message, lequel est aussi controversée. À ce sujet, le modèle Asoke (un bouddhisme authentique qui se veut porteur d'harmonie) n'a pourtant pas encore permis l'égalité des sexes au sein de sa propre organisation (Heikkilä-Horn, 1997, 113). De plus, selon Bodhirak, pour la concrétisation d'une harmonie sociale, la politique se doit d'être fondée sur des principes bouddhistes. L'affirmation du leader religieux est problématique et controversée pour plusieurs raisons. Par exemple, la logique présente ses limites si on la transpose à un domaine comme la formulation de politiques étrangères ou encore à celui de la diplomatie internationale. Ce mode de pensée laisse entendre qu'un pays,

---

<sup>64</sup> La Santi Asoke divise les types de bouddhisme en 4 catégories, soit le bouddhisme occulte, le bouddhisme capitaliste, le bouddhisme hermétique et le bouddhisme authentique. Le premier consiste à encourager la superstition comme les prédictions, l'art de la divination, l'eau bénite, les amulettes, etc. Il puise ses forces dans le mystère. Le deuxième se concentre sur la croissance des désirs et sur la façon de satisfaire les individus. Il est largement pratiqué par des hommes ou des femmes d'affaires pour qui leur méditation est mise à profit pour l'exploitation de la société à des fins personnelles. La troisième catégorie soutient qu'il faut s'isoler de la société pour être en mesure de réduire et de satisfaire ses désirs. Elle est associée à l'ascétisme et aux moines de la forêt (tradition de la forêt). Bien que respectée par les membres de la Santi Asoke, cette catégorie de bouddhisme vise une libération égoïste trop axée sur l'individu. Le quatrième type, soit le bouddhisme authentique, correspond à celui pratiqué par les « asokiens ». Cette école à l'avantage de diminuer les désirs tout en encourageant la productivité et la créativité des personnes. Il permet de réduire les intérêts personnels, d'augmenter son assiduité et de travailler avec ardeur et diligence pour partager davantage les fruits de son labeur avec la société (Heikkilä-Horn, 1997, 112-113). Cette catégorisation, relevée par Heikkilä-Horn, illustre la discrimination des croyances pratiquées dans la communauté Asoke envers d'autres pratiques religieuses.

représentant d'une autre croyance religieuse, pourrait être potentiellement perçu comme un ennemi de l'ordre social bouddhiste.

L'objection de la Santi Asoke aux politiques de l'État constitue en soi une forme de controverse politique, puisque traditionnellement, le *sangha* est une institution dominée par le contrôle de l'État. Habituellement, les avantages, dont bénéficie le clergé bouddhiste, sont subordonnés aux intérêts de l'État conformément à la loi sur le *sangha* en vigueur depuis 1962 (1963). C'est pourquoi la forme du bouddhisme imposée au *sangha* devient alors un bouddhisme hégémonique à l'intérieur de l'État (Tanabe, 1984, 86). Dans le cas de la Thaïlande, cette hégémonie s'est aussi transposée hors de ses frontières pour toucher le Laos et le Cambodge.<sup>65</sup> Émergeant de ce contexte sociopolitique religieux, la communauté Asoke est identifiée comme un « mouvement contre-hégémonique ». Cette section contredit alors l'idée selon laquelle l'économie bouddhiste d'Asoke est apolitique et ne serait qu'un modèle de développement néo-traditionaliste visant à remplacer le système capitaliste (Sangsehanat, 2004, 275).<sup>66</sup> Selon nos recherches, la Santi Asoke serait un mouvement néo-traditionaliste, à la fois sociopolitique et religieux.

Du côté de l'État, un système méritocratique se révèle un outil peu coûteux pour faire la promotion d'un nationalisme fondé sur des valeurs bouddhistes démocratiques. En ce sens, si l'on se situe à la fin des années 90, une condamnation de la communauté Asoke aurait été bien embarrassante pour le gouvernement, les penseurs libéraux ou encore pour les moines libéraux du *sangha*. C'est que la défense de la communauté Asoke se basait sur la liberté de cultes à l'époque. Un principe constitutionnel bien établi dans un pays comme la Thaïlande, où l'on soutient être un exemple de démocratie dans la région (Entrevue 14 décembre 2005; Entrevue 11 novembre 2005; Entrevue 18 octobre 2005). Advenant une condamnation de Bodhirak, cette soi-disant compatibilité entre un système démocratique et les valeurs bouddhistes auraient été remise en question (Yamklinfung, 1990, 122). Il n'y avait d'autre issue qu'un sursis de peine ou encore un verdict d'acquiescement pour le leader religieux. Qui plus est, depuis le sursis accordé à Bodhirak, la communauté a poussé plus loin cette logique entre valeurs démocratiques et

<sup>65</sup> Il faisait partie des initiatives du gouvernement pour lutter contre le communisme. Le gouvernement envoyait alors des moines missionnaires pro-démocratiques et pro-royalistes dans les pays voisins.

<sup>66</sup> On contredit l'hypothèse du texte « Buddhist Economics and the Asoke Buddhist Community » où la Santi Asoke est perçue comme étant un mouvement religieux néo-traditionaliste et apolitique, cherchant à transformer le système capitaliste en offrant un système de développement néo-traditionnel (Sangsehanat, 2004b, 275).

valeurs bouddhistes. D'après les « Asokiens », l'harmonie et la stabilité sociale passent par la purification du bouddhisme. En d'autres termes, le bien-être de la nation, du système démocratique et des individus réclameraient d'extirper du bouddhisme des valeurs véhiculées par le capitalisme.

L'activisme du bien-être, dissimulé derrière l'idéologie *bun-niyom* d'Asoke, est en réalité une façon de vendre le système de valeurs ainsi que le système d'organisation sociale de la communauté religieuse. À ce sujet, il faut se questionner sur le rapprochement entre l'État et la Santi Asoke, puisque sur des sujets comme l'avortement, les propos de l'organisation ressemblent à ceux de l'extrême droite chrétienne aux États-Unis. Par exemple, les idées de la Santi Asoke rappellent que selon les circonstances, les convictions religieuses priment sur le droit des individus à choisir ce qui leur convient. Ce qui est susceptible d'entrer en conflit avec certaines valeurs libérales, comme la liberté des individus. Pour l'instant, la présence d'un bouddhisme radical au pouvoir n'est pas souhaitée par les autorités. À cet égard, c'est ce qui a empêché l'élection d'un parti religieux comme le Palang Dharma à la tête de l'État. De plus, traditionnellement, l'État a toujours subordonné la religion à ses objectifs politiques. En revanche, la Santi Asoke n'a pas l'envergure et les moyens financiers de la Dhammakaya. Ce qui n'empêche pas l'État de profiter de l'activisme du bien-être de l'organisation afin d'augmenter son capital politique, tout comme il le fait avec la Dhammakaya. Depuis la crise financière asiatique de 97 et l'adoption du système de santé national de Thaksin, la sécurité sociale est synonyme de légitimité politique. Dans ce contexte, l'État cherche de nouveaux partenaires pour la promotion d'une sécurité sociale. En ce sens, les projets philanthropiques des organisations religieuses situées en périphérie du *sangha*, se révèlent utiles pour les autorités.

## 5.7 Conclusion

Pour la Santi Asoke, la question du bien-être de la Nation et des citoyens passe par l'environnement. La nature est alors perçue comme le véritable moyen pour mettre en pratique les enseignements bouddhistes. Elle est l'émissaire du dharma (Essen, 2005, 164). La communauté pousse plus loin cette logique en soutenant que l'environnement et la sécurité sociale sont reliés par des points comme l'approvisionnement en nourriture, la réduction de la pauvreté, le droit d'accès aux ressources pour les minorités, la santé,

l'éducation et finalement la pratique d'une éthique bouddhiste. Cette conception d'un développement durable bouddhiste contraste avec la vision du développement économique de la Dhammakaya, de l'État et du *sangha*. Toutefois, l'État a depuis tenté de corriger la situation en enchâssant le principe de l'économie de suffisance bouddhiste dans sa constitution de 2007. Bien que la notion d'économie de suffisance bouddhiste prenne sa source dans le discours du roi prononcé en 1997, cette philosophie a été mise de l'avant par la Santi Asoke comme principe directeur de la communauté dès sa fondation dans les années 70 (Heikkilä-Horn & Krisanami, 2002, 28-29).

En adoptant le principe d'économie de suffisance bouddhiste, le roi et le gouvernement reconnaissent que l'État peut bénéficier d'un système de croyances bouddhistes situé en marge du *sangha*. De plus, la Santi Asoke fait office de précurseure dans la mise en oeuvre de cette philosophie d'autosuffisance. L'expertise de la communauté religieuse dans le domaine de l'agriculture et du développement durable a forcé le gouvernement à faire appel à leur service à plusieurs reprises. Également, l'indépendance relative de l'organisation religieuse, vis-à-vis des forces du marché économique, a été éprouvée avec succès lors de la crise financière de 1997 (Heikkilä-Horn & Krisanami, 2002, 28). Pour cette raison, la rigueur de leur modèle d'autosuffisance et de protection sociale est maintenant une source d'inspiration pour le gouvernement (Heikkilä-Horn & Krisanami, 2002, 60-61). En ce sens, le présent chapitre a révélé que les activités de la Santi Asoke, dans le domaine de la philanthropie, relèvent davantage d'un compromis entre le politique et le religieux dans une société qui est désormais plus ouverte au pluralisme religieux (Gabaude, 2001, 170). Les autorités politiques sont dorénavant conscientes que les groupes situés en marge de l'establishment religieux peuvent offrir des modèles de protections sociales tout aussi efficaces que l'État.

Si certains universitaires annoncent que l'État a de moins en moins besoin du bouddhisme pour sa légitimité, le cas de la Santi Asoke démontre pourtant que l'État négocie de nouveaux réseaux et de nouveaux liens avec les organisations bouddhistes (McCargo, 2005, 514-516). En ce sens, il reste à déterminer si l'instrumentalisation politique de la Santi Asoke se fera au détriment de son autonomie. En effet, comme l'a démontré l'histoire du pays, le passage entre le statut d'une organisation située en marge de la société, à celui d'une organisation située au centre, se fait souvent au profit de l'État (Stuart-Fox, 2006, 9; Keyes, 1989, 129). Par ailleurs, ses revendications politiques, sa critique du *sangha* et ses pratiques religieuses hétérodoxes ont jusqu'à présent préservé la



Santi Asoke de l'assimilation par des institutions du centre. À ce sujet, les intentions politiques de la communauté visent à réformer le système politique d'après une éthique bouddhiste rigoureuse. Son objectif politique étant celui de la mise en place d'un système méritocratique (*bun-niyom*) ou d'une bouddhocratie<sup>67</sup>. Ainsi, la Santi Asoke incarne une organisation faisant la promotion du bien-être à travers une radicalisation du bouddhisme qui se fonde sur le désir de retourner aux valeurs traditionnelles de la société thaïe. Qui plus est, c'est pour cette raison qu'elle a été associée à un mouvement religieux néo-traditionnel radical (Sangsehanat, 2004b, 272-276). En effet, en s'affirmant contre le système capitaliste et pour un retour aux projets de développements locaux, la Santi Asoke a été définie comme étant un mouvement contestataire et antidéveloppementaliste par les vieilles élites (Sangsehanat, 2004a, 1).

En explorant la collaboration entre l'État et les organisations religieuses dans la formulation des politiques sociales, la Santi Asoke révèle qu'elle a un impact sur le modèle de développement adopté par l'État. Elle parvient ainsi à ses fins grâce à des acteurs clefs travaillant au ministère de l'Agriculture ou encore à des personnes influentes comme le major général Chamlong. Le militantisme de la communauté a, en effet, obtenu un certain succès dans leurs actions contre l'adoption de certaines politiques jugées amORALES pour la société. Elle prend son rôle de protecteur de l'environnement et de gardien de l'éthique bouddhiste au sérieux. Par ailleurs, c'est un rôle qui ne laisse personne indifférent, comme l'ont démontré les actions de l'Armée du Dharma contre le gouvernement Thaksin en 2006 (Bangkok Post, 27 février 2006). Cette prise de position contraste avec le comportement de la Dhammakaya.

Le cas de la Santi Asoke révèle la capacité d'une communauté religieuse à être autosuffisante. Elle démontre aussi l'aptitude d'une organisation à soutenir un mode de vie convenable, indépendamment d'une participation au marché. Elle vit principalement de ce qu'elle est en mesure de produire, et ce, sans aide de l'extérieur. Le succès du modèle de sécurité sociale de l'organisation religieuse envoie le message suivant à la société : pour un filet de protection sociale efficace, il faut tenir compte de deux variables, soit la variable communautaire et la variable religieuse bouddhiste. Le gouvernement voit dans ce modèle un moyen de conforter son régime politique d'après une idéologie du bien-être qui renvoie à des valeurs communautaristes bouddhistes. Selon

---

<sup>67</sup> Une bouddhocratie se résume à l'unification du politique et du religieux par le biais des autorités étatiques bouddhistes (Dauber, 1992, 569). Le Tibet était un exemple d'une bouddhocratie, avec le Dalaï Lama comme une figure d'autorité politique et une figure d'autorité divine bouddhiste.

le modèle de développement de Santi Asoke, l'État et le marché ne sont pas des facteurs déterminants pour la promotion du bien-être dans leur communauté. Cette compréhension de l'aide sociale rappelle le modèle de Gough, comme discuté dans le deuxième chapitre de cette recherche (Gough & Wood, 2004d, 5). Selon lui, l'État a également un rôle de régulateur et non de pourvoyeur de politiques sociales en Asie (Gough, 2004a, 190). Gough affirmait que l'aide sociale, produite dans cette région, tenait compte de l'interaction entre le secteur public, le secteur privé et les ménages (Gough, 2000). Toujours d'après cet auteur, la communauté et la dimension mondiale sont de la plus haute importance pour comprendre la protection sociale en Asie. Ainsi, l'étude de la Santi Asoke rejoint en partie le modèle de régime providentiel de Gough.

La contribution de la Santi Asoke au filet de protection de l'État n'est pas considérable, puisqu'il touche surtout les membres de leur communauté. Néanmoins, dans le domaine de l'idéologie, son impact est important. En effet, l'étude de cette organisation, depuis la crise financière asiatique, a rappelé au gouvernement que la conception du bien-être est un construit social et communautaire. La Santi Asoke prouve qu'il est possible d'établir un filet de protection sociale universel efficace et abordable. C'est un modèle viable pour ce pays en voie de développement.

Ce retour à la communauté, dans la conception du bien-être, soulève également une question cruciale, soit celui du rôle de la femme dans la construction du bien-être. En effet, la femme est un élément constitutif de l'environnement social qui représente plus de la moitié de la population en Thaïlande. Un des traits importants de la Santi Asoke a été d'innover dans ce domaine, puisqu'elle a dès le départ valorisé le statut de la femme dans leur communauté. En encourageant davantage la contribution de la femme au sein de leur communauté religieuse, contrairement au *sangha*, la Santi Asoke proposait ainsi une réforme des valeurs sociales. Cette reconnaissance du rôle des femmes est au cœur du comportement politique et religieux de notre prochaine communauté à l'étude, soit celle de la communauté des *bhikkhunis*. Cette dernière fera l'objet d'étude de notre prochain chapitre.

## CHAPITRE VI

### LA COMMUNAUTÉ DES *BHIKKHUNIS* – TEMPLE SONGDHAMMAKALYANI

Le mouvement des religieuses (*bhikkhunis*) est encore pour l'instant modeste en Thaïlande.<sup>1</sup> Il n'en est pas moins pertinent. Pour ce mouvement, le bien-être de la Nation et des citoyens relève de la reconnaissance de la femme comme étant spirituellement l'égale des hommes dans le bouddhisme. On comprend ainsi la pertinence de cette revendication dans un État où plus de 94 % de la population est bouddhiste. Dans ce chapitre, nous proposons d'étudier la contribution de la communauté de *bhikkhunis*, plus particulièrement celle de Chatsumarn Kabilsingh, dans la responsabilisation autant individuelle que sociale du *sangha* et de l'État envers le statut des femmes dans la société. Il s'agit de comprendre de quelle façon cette communauté de *bhikkhunis* aide à l'amélioration de la condition féminine au pays. Pour y arriver, nous étudierons les activités du Temple (*wat*) Songdhammakalyani selon 6 points : 1) les contextes sociopolitiques, 2) les objectifs, 3) ses acteurs et sa structure, 4) ses projets sociaux, 5) ses relations aux politiques de l'État et finalement 6) ses controverses.

Depuis les années 70, malgré leur condamnation par le *sangha*, la tolérance de l'État envers les nouveaux mouvements religieux a facilité l'émergence de nouvelles communautés religieuses. Dans les années 2000, le comportement de l'État n'est pas le seul facteur à favoriser l'émergence de nouveaux groupes religieux, comme le démontre

---

<sup>1</sup> Le clergé exclut pour l'instant les religieuses (*bhikkhunis* ou *mae-chis*) au sein de son institution. La position des *mae-chis* est néanmoins davantage acceptée par « l'establishment » religieux que par celui des *bhikkhunis*. Les moines justifient cette exclusion, entre autres, par une interprétation spécifique des règles monastiques (*vinaya*). Toutefois, les raisons sont multiples et complexes et elles relèvent autant de nature théologique que culturelle. Ces raisons seront traitées plus loin dans ce chapitre.

le cas des *bhikkhunis*. Il y a aussi les réseaux transnationaux, comme celui des bouddhistes féministes. En plus, le sujet de la femme dans le bouddhisme est d'une telle controverse en Thaïlande qu'il est encore difficile de déterminer quels groupes soutiennent la cause des *bhikkhunis* au pays. Ce dernier point soulève un sujet dont il sera question dans ce chapitre, soit l'importance que jouent des réseaux transnationaux dans la création de communautés solidaires à une cause commune. Cette sororité internationale et nationale a eu un impact sur la formulation des politiques sociales en Thaïlande.

La contribution de l'organisation à la protection sociale passera par une analyse de sa doctrine religieuse et par un examen de ses projets. Du point de vue religieux, l'organisation s'efforce de mettre en place une doctrine axée sur un bouddhisme égalitaire. Le comportement de cette communauté soulève plusieurs questions. Est-ce que les religieuses sont en mesure d'offrir des services sociaux au même titre que leurs confrères moines? Est-ce que les nouveaux mouvements religieux (NMR) peuvent aider le sort des femmes dans une société dominée par des valeurs patriarcales? Si tel est le cas, les NMR ont-ils le pouvoir d'influencer les politiques sociales de l'État en faveur des femmes? Finalement, est-ce que le rôle des nouveaux mouvements bouddhistes (NMB) favorise le processus démocratique en cours?

## 6.1 Contextes sociopolitiques

Il est difficile de séparer l'émergence des communautés des *bhikkhunis* (religieuses) du contexte sociopolitique thaïlandais. C'est qu'il existe en effet un parallèle entre les événements politiques, les mouvements des femmes thaïes et l'ordination des femmes bouddhistes.<sup>2</sup> De plus, la communauté à l'étude dans ce travail s'insère dans un mouvement international de féministes bouddhistes qui militent pour rétablir l'ordre des

---

<sup>2</sup> À noter qu'il existe en Thaïlande une différence entre les *mae-chis* (religieuses) et les *bhikkhunis* (religieuses). Cette différence se situe autant au niveau de l'apparence qu'au niveau canonique. Pour éviter la confusion entre ces deux catégories dans ce chapitre, nous précisons entre parenthèse laquelle sera concernée. Brièvement, la différence en apparence est celle du vêtement. Les *mae-chis* portent une robe blanche, tandis que les *bhikkhunis* portent une robe safran, à peu près identique aux moines (*bhikkhus*). Si elles sont identiques en apparence avec les moines, les robes des *bhikkhunis* comporte 5 morceaux plutôt que trois pour les *bhikkhus* (moines) (Kabilsingh, 1998a, 21). Pour ce qui est de la différence canonique, les *mae-chis* ne seraient pas une catégorie d'origine bouddhiste, contrairement au *bhikkhuni*. La catégorie qui se rapproche des *mae-chis*, d'après le canon, serait celui d'*upasika* (laïques femmes) ou *savika* (disciples femmes) (Kabilsingh, 1991, 36). En plus, les *mae-chis* respectent 5 à 8 préceptes, comparativement à 311 pour les *bhikkhunis* (Kabilsingh, 1998a, 13; Lindberg-Falk, 2007, 3). Dans des cas plus rares, les *mae-chis* vont respecter jusqu'à 10 préceptes (voir le chapitre 5).

religieuses (*bhikkhunis*) dans la tradition du bouddhisme theravada. Bien qu'il existe plusieurs centaines de *bhikkhunis* mahayanes en marge du *sangha* au royaume, le pays n'avait pas encore connu de *bhikkhunis* theravadines. En 2001, l'initiative de Chatsumarn Kabilsingh allait changer cette donne religieuse. Elle devenait alors Bhikkhuni Dhammananda, la première *bhikkhuni* theravadine de la Thaïlande.<sup>3</sup> L'ordination de cette femme a été possible grâce aux soutiens de mouvements transnationaux et nationaux d'émancipation pour les communautés de *bhikkhunis* theravadines.

Il n'est pas aisé de traiter du mouvement des *bhikkhunis* au royaume parce que l'analyse de cette communauté religieuse touche à trois domaines sensibles. Ceux-ci sont : le statut de la femme dans la société, le statut du bouddhisme au royaume et finalement le statut de la femme dans le bouddhisme en Thaïlande. Cette section met en évidence le lien qui existe entre la lutte des femmes, pour l'égalité des sexes. Elle souligne aussi les revendications religieuses des femmes auprès de l'institution bouddhiste (*sangha*). Le but est de souligner que l'existence des *bhikkhunis* est en soi un sujet de controverse politique et religieux. C'est une réalité qui peut paraître étrange dans une société matrilocale où la culture est perçue comme étant semi-matriarcale (Pongsapich, 1987, 11; Pongsapich, 1997).<sup>4</sup>

Pour établir le parallèle entre les mouvements des femmes et le mouvement des *bhikkhunis*, il s'agit de décrire d'abord les moments historiques clefs pour ces religieuses. Ensuite, il sera question des dates importantes pour le droit des femmes au royaume. Ainsi, le mouvement des *bhikkhunis* se divise en trois vagues : celle de 1928 à 1932, celle de 1971 à 2001 et finalement celle de 2001, qui se poursuit toujours. La première vague se résume à deux noms, ceux de Sara et Jongdi (au temple Nariwong). La seconde est celle de Voramai Kabilsingh (au temple Songdhammakalyani). Voramai est aussi à l'origine de la troisième vague, puisqu'elle est la mère de Chatsumarn Kabilsingh (Bhikkhuni Dhammananda). L'intérêt des deux dernières vagues se résume à leur caractère transnational, sujet dont il sera également question dans cette partie du travail.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> La tradition veut qu'une personne ordonnée change de nom. Cette pratique souligne le rite de passage. Pour Chatsumarn Kabilsingh, après avoir été ordonnée au Sri Lanka en 2001, elle adopte le nom de Bhikkhuni Dhammananda.

<sup>4</sup> Comme le démontrera ce chapitre, les pratiques religieuses et la place de la femme comme citoyenne de seconde classe dans la société contrediront cette affirmation à bien des niveaux.

<sup>5</sup> Le terme de transnationalisation s'inspire de la définition de Sidney Tarrow dans *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*. Sa définition est la suivante : « des interactions litigieuses soutenues avec des antagonistes (nationaux ou internationaux) par l'entremise de réseaux de dissidents reliés entre eux et organisés à travers les frontières nationales » (Tarrow, 1998, 184).



Comme pour les religieuses, les mouvements de femmes en Thaïlande se regroupent en trois périodes distinctes, soit celle de 1855 à 1935, celle de 1935 à 1970 et finalement celle de 1970 à aujourd'hui (Pongsapich, 1987).<sup>6</sup> La première période est le moment où les autorités tolèrent une certaine liberté politique. C'est le moment où le pays passera d'une monarchie absolutiste à une monarchie constitutionnelle. À cette époque, on assiste aussi à la première vague de *bhikkhunis* (1928-1932).

Sous le règne de Rama IV (1851-1868), une femme qui revendiquait le droit de divorcer, déposa une pétition à cet effet au souverain. Cette démarche aura finalement une portée juridique, puisque le roi émet alors un décret autorisant les femmes du royaume à avoir le droit de choisir leur mari librement. Rama IV poursuivit cette logique en soulignant qu'il était dorénavant illégal pour un homme de battre sa femme ou encore de la vendre sous peine de punition royale (Pongsapich, 1987, 4). En 1927, la société voyait l'entrée des femmes à l'université. Dans l'ensemble, cette période a été marquée par deux requêtes émises par les femmes de la classe moyenne, soit celle du droit à l'éducation et celle du rejet de la polygamie. Pourtant, malgré cette période d'ouverture aux valeurs démocratiques, le *sangha* et le gouvernement réprimait sévèrement la première tentative d'établir la communauté des *bhikkhunis* en 1932. Les autorités parvenaient alors à éliminer ce mouvement des religieuses. Ce geste contre l'émancipation des femmes n'est pas le seul, puisque la même année, les autorités avaient forcé l'arrêt de la publication de *Ying Thai*, un important quotidien pour les femmes. Ces mesures répressives se produisaient au moment où le système politique se trouvait progressivement dominé par les militaires entre 1935 et 1970. Le règne des militaires annonçait ainsi la fin de la radicalisation des mouvements de femmes qui avait caractérisé leur première période historique.

Pour ce qui est de la deuxième période des mouvements des femmes en Thaïlande, elle se résume à la radicalisation de la politique par les gouvernements militaires. Les mouvements de femmes sont alors définis par des revendications modérées. Néanmoins, le droit des femmes se voit plutôt mis en valeur par des organisations internationales, telles que les Nations Unies.<sup>7</sup> Ce qui allait exercer une pression sur les autorités thaïlandaises. Ainsi, en 1948, l'Assemblée générale des Nations Unies adopte la Déclaration universelle des droits de la personne. Cette proclamation

<sup>6</sup> Le découpage en trois périodes est tiré de l'article d'Amara Pongsapich intitulé « Women's Social Protest in Thailand ». Elle ne fait aucune mention des mouvements de *bhikkhunis*.

<sup>7</sup> Pour une étude du lien entre le droit de la personne et bouddhisme theravada, voire l'auteur Saneh Chamarik dans son livre *Buddhism and Human Rights*.

prévoyait l'égalité entre tous les hommes et toutes les femmes. En 1949, la Thaïlande suit cette tendance et le pays voit l'élection d'une femme au Parlement pour la première fois. En 1952, les Nations Unies adoptaient la Convention sur les droits politiques de la femme et, en 1957, c'était au tour de la Convention sur la nationalité de la femme mariée.<sup>8</sup> Parallèlement, c'est également dans cette décennie, soit en 1956, que Voramai Kablilsingh débutait sa pratique religieuse. Elle n'était toutefois pas encore ordonnée *bhikkhuni*. Cette religieuse s'engageait alors à ne pas confronter le *sangha*. Ainsi, elle décidait de porter une robe jaune. Le choix de la couleur était important, puisque cela la situait directement à l'extérieur du clergé bouddhiste qui portait traditionnellement la couleur safran. Ainsi, Voramai suivait les tendances de cette deuxième période du mouvement des femmes qui est caractérisée par la modération.

Cette deuxième période est aussi marquée par les initiatives nombreuses des femmes, mais elles reflètent toujours un comportement modéré. Un exemple de cette entente, entre les autorités et les groupes de femmes, est le 1<sup>er</sup> plan pour le développement national (NESDB). Celui-ci est élaboré en 1961 et il encourage les femmes à se regrouper pour participer au développement de la Nation.<sup>9</sup> À l'époque, les autorités font d'ailleurs appel à certaines femmes pour participer à l'élaboration d'une loi sur la famille. En 1967, sur la scène internationale, les Nations Unies poursuivent leurs efforts pour améliorer le sort des femmes avec la Déclaration sur l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes. Bref, cette phase est marquée, d'un côté, par l'intention de la communauté internationale à améliorer le sort des femmes et, de l'autre, par les initiatives des gouvernements thaïs à suivre les recommandations des instances internationales. Toutefois, malgré cette ouverture théorique des autorités politiques, en pratique l'égalité des sexes dans la société est loin d'être gagnée. En effet, la présence des militaires au pouvoir pendant cette période rappelle que les groupes de femmes doivent respecter l'ordre établi et éviter d'être associés à des groupes de pression (Pongsapich, 1987, 7).

La deuxième vague de *bhikkhunis* (1971-2001) débute avec l'ordination de Voramai Kabilsingh à Taiwan en 1971. La communauté de cette moniale épousait alors une idéologie plus conciliante et moins axée sur la confrontation que la troisième vague de *bhikkhunis* (2001-aujourd'hui). Cette modération s'explique par le fait que Voramai

<sup>8</sup> La Convention de 1952 est le premier document légal international octroyant l'égalité des droits politiques, incluant celui du droit de participer aux élections. La deuxième Convention visait à permettre aux femmes de conserver ou de changer leur nationalité sans l'approbation de leur mari.

<sup>9</sup> Voir le chapitre 3 pour des détails du 8<sup>ième</sup> Plan (NESDB) où les moines ont été mis à contribution.



début sa pratique religieuse en 1956, lors de la période modérée des mouvements de femmes (1935-1970). Elle adoptait alors les comportements et les idées qui prévalaient à l'époque par les féministes thaïes. La religieuse tentait d'éviter les représailles que la première vague de *bhikkhunis* avait subies. Dans ce contexte, Voramai devenait la première femme en Thaïlande à recevoir la double ordination, ce qui lui conférait le droit d'utiliser le titre de *bhikkhunis*, contrairement aux religieuses de la première vague. Dès les années 50, elle s'efforça de militer pour la reconnaissance des femmes dans le bouddhisme au royaume, tout en adoptant une stratégie d'accommodement avec le *sangha*.<sup>10</sup> Ce comportement diffère de la Santi Asoke qui a été fondée plus tard en 1975 par Bodhirak et dont l'objectif était précisément de confronter les autorités. Qui plus est, le mouvement de *bhikkhunis* diffère aussi des autres communautés religieuses citées dans ce travail. En effet, la Santi Asoke et la Dhammakaya étant dirigées par des hommes, les années 70 étaient marquées par un militantisme politique et religieux plus radical. Ceci représentait une différence majeure entre les mouvements religieux des femmes et les mouvements religieux des hommes. De ce fait, la radicalisation du mouvement des *bhikkhunis* ne se fit qu'à partir de la troisième vague (2001-aujourd'hui) attribuée à la troisième période des mouvements des femmes.

Comme dans le cas de la troisième vague du mouvement des *bhikkhunis* (2001-aujourd'hui), la troisième période des mouvements de femmes (1970-aujourd'hui) s'illustre par son radicalisme. Pour le royaume, les événements d'octobre 1973 annoncent un moment où les Thaïs deviennent plus engagés politiquement. Cependant, le retour des militaires en politique s'effectue dès 1976 et annonce une seconde moitié des années 70 plus difficile pour les femmes. Il faudra attendre les années 80 pour que les conditions soient plus favorables aux mouvements de femmes (Pongsapich, 1987, 7). À cette époque, les étudiants font un retour dans la vie politique en créant des associations qui militent pour le droit des femmes. D'autres groupes suivent ensuite leur exemple. En ce sens, il suffit d'en nommer quelques-uns pour illustrer cette tendance : l'Association pour

---

<sup>10</sup> À ce sujet, le clergé bouddhiste est dominé par l'autorité des hommes depuis plusieurs siècles. En effet, l'existence de la communauté de *bhikkhunis* en Thaïlande n'est pas reconnue par le *sangha*. C'est pourquoi, en se faisant ordonner à Taiwan, Voramai évite ainsi de confronter directement l'establishment religieux (*sangha*).

la promotion du statut de la femme<sup>11</sup>; l'Association pour la liberté civile<sup>12</sup>; le Centre pour la protection des droits des enfants<sup>13</sup>; le Centre d'information pour les femmes<sup>14</sup>, etc.

La troisième période des mouvements de femmes est marquée par plusieurs engagements de la communauté internationale pour leurs droits. Du côté des *bhikkhunis*, il s'agit d'attendre le moment adéquat pour revendiquer leur droit d'exister. Quant à la question des droits de la Femme, l'État adopte une fois de plus, le courant des instances internationales. Les circonstances favorables pour rétablir la communauté des *bhikkhunis* se font à la suite d'une série d'événements propices. Il ne s'agit pas ici d'énumérer toutes ces avancées pour la cause des droits des femmes au pays et au niveau international, mais plutôt d'en citer quelques-unes pour illustrer notre argument.

En 1975, l'année est promulguée officiellement l'Année internationale de la femme par les Nations Unies.<sup>15</sup> Pour cette occasion, le gouvernement thaï ne limite plus le nombre de femmes avocates à la cour. Les autorités lèvent aussi l'interdiction aux femmes de voyager sans la permission de leur mari. Qui plus est, le royaume accepte légalement l'égalité des sexes un an avant cette Année internationale de la femme, soit en 1974. Ensuite, en 1979, les Nations Unies font signer la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes.<sup>16</sup> Plus tard, les années 80 sont marquées par la Déclaration sur la participation des femmes à la promotion de la paix et de la coopération internationale par les Nations Unies (ONU). En Thaïlande, Supatra Masdit, une des Thaïlandaises les plus connues mondialement, crée le Groupe des Femmes députées<sup>17</sup> (Masdit, 2008, 273). Ce groupe vise à coordonner la décision des femmes députées au Parlement pour faire avancer la cause des femmes au pays. En 1982, le ministère de l'Intérieur abolit aussi la réglementation qui interdisait aux femmes d'être à la tête d'une subdivision de district ou encore d'occuper les postes de chef du village (Vichitranonda & Bhongsvej, 2008, 64). En 1985, les autorités thaïes suppriment la notion juridique de « chef de famille » qui faisait alors référence au mari en tant qu'administrateur des biens communs. Également, en 1989, la Commission nationale des

<sup>11</sup> En anglais : Association for the Promotion of the Status of Women.

<sup>12</sup> En anglais : Association for Civil Liberty.

<sup>13</sup> En anglais : Child Rights Protection Center.

<sup>14</sup> En anglais : Women Information Center.

<sup>15</sup> Les informations sur les Nations Unies sont directement tirées de leur site Internet officiel : <http://www.un.org>.

<sup>16</sup> En 2006, Saisuree Chutikul de la Thaïlande siège au Comité chargé de l'application de la Convention pour un mandat de quatre ans.

<sup>17</sup> En anglais : Women MPs' Group.

affaires des femmes (NCWA) obtient son statut de personne morale au royaume.<sup>18</sup> Celle-ci porte aujourd'hui le nom de Bureau pour la promotion de l'égalité des sexes et il est sous la direction du bureau du Premier ministre.<sup>19</sup>

Les années 90 et 2000 sont aussi très riches en mobilisation et en sensibilisation pour le droit des femmes. L'UNIFEM, en 1990, fonde l'institut de recherche sur le développement et le genre en Thaïlande.<sup>20</sup> En 1993, l'ONU met en place la Déclaration sur l'élimination de la violence à l'égard des femmes. Ce pacte vise à garantir aux femmes l'égalité, la sécurité, la liberté, l'intégrité et la dignité. En 1999, l'ONU élabore le Protocole facultatif à la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes. En 2000, l'ONU poursuit son engagement et formule la Convention contre la criminalité transnationale organisée. On visait alors à établir une règle contre la traite des personnes, dont les enfants et les femmes sont habituellement les principales victimes. C'est dans cet environnement favorable aux droits des femmes qu'en 2001, le pays assiste à sa troisième vague de *bhikkhunis*. Grâce à un contexte national et international favorable, cette vague devient plus radicale dans ses positions contre le *sangha* et l'État. Elle débute alors avec l'ordination de Chatsumarn Kabilsingh. Celle-ci choisit d'aller au Sri Lanka se faire ordonner dans la tradition theravadine, plutôt que de se faire ordonner dans la tradition bouddhiste mahayane, comme ce fut le cas avec Voramai. Ce geste est encore aujourd'hui perçu comme défiant les autorités politiques et religieuses. Toutefois, l'État s'est depuis rangé graduellement du côté des *bhikkhunis*, comme il l'a fait pour la Dhammakaya et pour la Santi Asoke. Il laisse ainsi le *sangha* dans une position isolée quant aux nouvelles organisations bouddhistes. De plus, le clergé bouddhiste doit désormais assumer en grande partie, les critiques et le mécontentement croissants des laïques bouddhistes. Ce mécontentement provient, entre autres, des bavures du *sangha* et des valeurs conservatrices patriarcales qu'elles incarnent. Le monopole du *sangha* en matière du religieux doit désormais gérer l'ouverture de l'État aux initiatives des organisations religieuses situées en périphérie (Ekachai, 2001, 298; Lindberg-Falk, 2007, 241).

<sup>18</sup> En anglais : National Commission on Women's Affairs ou Office of Promotion of Gender Equality.

<sup>19</sup> Le budget de cette institution en 2001 était de 26.2 millions de bahts, soit un peu plus 813 000 \$CAN (JICA, 2003, 7).

<sup>20</sup> En anglais : Gender and Development Research Institute (GDRI). Pour plus d'information sur cette institution voir : <http://unifem-eseasia.org/projects/Thailand/gdri.htm>. Elle fait partie de l'Association pour la promotion du statut de la femme citée précédemment dans ce chapitre. L'UNIFEM se traduit par United Nations Development Fund for Women.

En résumé, nous croyons que cette troisième vague fait partie intégrante des mouvements pour la défense des droits des femmes au pays. De plus, le mouvement de *bhikkhunis* est lui aussi associé à l'activisme du bien-être des organisations religieuses, cité dans les précédents chapitres. En ce sens, le mouvement des *bhikkhunis* milite, comme la Dhammakaya et la Santi Asoke, pour la prospérité de la nation. Cependant, le mouvement des *bhikkhunis* repose principalement sur l'égalité des sexes dans l'institution bouddhiste (*sangha*). De plus, il est possible d'identifier des objectifs communs aux mouvements des femmes de la troisième période et la troisième vague de *bhikkhunis*. Citons à ce sujet ceux des droits égaux, de l'accès à l'éducation, de la lutte contre la pauvreté, de la prostitution et finalement de la main-d'œuvre enfantine (Kabilsingh, 1991a, 17; Pongsapich, 1987, 8-9). Cette convergence permet d'illustrer la volonté des mouvements de *bhikkhunis* d'améliorer les conditions sociales au pays et leur activisme du bien-être. En plus, dans un environnement où le statut social est encore intimement lié à la notion de karma (causalité)<sup>21</sup>, la communauté des *bhikkhunis* est perçue comme une solution à la répression religieuse axée sur le sexe. C'est que la pratique religieuse contribue encore partiellement à structurer l'interprétation du bien-être. En effet, la croyance populaire veut que le genre soit le résultat du karma de l'individu (Kabilsingh, 1991a, 31). Dans ce contexte, il n'est pas surprenant que la lutte pour le droit des femmes au royaume se soit également transposée dans le domaine du religieux. Toutefois, les revendications des femmes s'insèrent maintenant dans un contexte international où elles peuvent bénéficier de réseaux transnationaux prêts à se mobiliser pour le droit des femmes (Tsomo, 1999). Ainsi, les demandes des Thaïlandaises ne sont plus isolées et l'État doit tenir compte de l'impact des réseaux transnationaux sur son image et ses performances économiques.

---

<sup>21</sup> Karma : « action »; prégnance perpétuelle des actions dans le passé proche ou lointain. « Acte » et par extension « succession d'actes ». Originellement était associé avec *vipaka* (le fruit, la conséquence de l'action). Causalité; la loi de cause et d'effet, parfois interprétée sur un plan personnel comme la récompense ou la punition d'actes accomplis dans cette vie-ci ou dans la précédente (Murcott, 1997, 246). Karma dans son sens littéral signifie « action »; prégnance perpétuelle des actions dans le passé proche ou lointain. Il symbolise aussi les « actes » et par extension « une succession d'actes ». À l'origine, le terme était associé avec *vipaka* (le fruit, la conséquence de l'action). Généralement, on se réfère toutefois à ce terme en ce qu'il représente la causalité; c'est-à-dire la loi de cause et d'effet, parfois interprétée sur un plan personnel comme la récompense ou la punition d'actes accomplis dans cette vie-ci ou dans la précédente.

## 6.2 Les objectifs de l'organisation

Dans cette section, il s'agit de présenter les objectifs religieux et politiques de la Bhikkhuni Dhammananda, qui dirige le temple Songdhammakalyani. Cette religieuse a non seulement lancé la troisième vague de *bhikkhunis*, mais elle est également à la base du mouvement des *bhikkhunis* en Thaïlande. En ce sens, étant donné que Dhammananda fait partie de la seconde génération de *bhikkhunis* à cette organisation, cette étude va effectuer un lien entre les deux générations, afin de démontrer la continuité des intérêts des religieuses dans le temps. Il s'agit de mettre en évidence la trajectoire du développement du temple Songdhammakalyani. Ainsi, l'objectif de cette communauté est celui de l'égalité des sexes dans la pratique religieuse. D'après une entrevue et le site de l'organisation, ses objectifs seraient apolitiques (Entrevue 23 novembre 2005b).<sup>22</sup> Néanmoins, à cause du lien symbiotique entre la religion et la politique, ce message de neutralité est peu probable. En effet, la lutte pour la reconnaissance de la femme a également des répercussions dans la sphère du politique, notamment dans le domaine des politiques sociales et dans le domaine juridique. Ainsi, cette partie du travail va étudier le rapport entre les ambitions des *bhikkhunis*, la place des femmes dans la société et leur lutte pour l'égalité des sexes à travers les objectifs de la communauté.

### 6.2.1 Les objectifs religieux : une équité religieuse entre les sexes

Il est possible de regrouper les objectifs religieux de la communauté de Bhikkhuni Dhammananda en quatre points. Ceux-ci sont : 1) la reconnaissance spirituelle des femmes par le *sangha*, 2) le rétablissement de l'ordre des *bhikkhunis* (religieuses), 3) l'implantation d'une communauté de sympathisants laïques fidèles, 4) l'abolition des stéréotypes sociaux négatifs basés sur le genre dans la religion. Le *sangha* conservateur réfute non seulement la plupart de ces objectifs, mais les considère comme irréalisables. Cette prise de position complique les aspirations de la communauté des *bhikkhunis*, puisque le *sangha* incarne toujours l'autorité religieuse au pays. La difficulté est la suivante : d'un côté, le *sangha* est responsable de maintenir la pureté du bouddhisme à travers des pratiques religieuses conservatrices et, de l'autre, le mouvement des nonnes

<sup>22</sup> Voir aussi son site :

[http://www.thaiBhikkhunis.org/eng/index.php?option=com\\_content&task=blogsection&id=2&Itemid=7](http://www.thaiBhikkhunis.org/eng/index.php?option=com_content&task=blogsection&id=2&Itemid=7) (consulté le 10 décembre 2009).

propose une réforme au *sangha* qui s'inspire de valeurs libérales. Il en résulte une confrontation idéologique difficilement conciliable pour le moment, puisque les deux institutions religieuses sont détentrices de systèmes culturels divergents<sup>23</sup>. Afin d'illustrer cette tension entre le *sangha* et les *bhikkhunis*, les quatre objectifs cités précédemment seront brièvement décrits dans cette section.

Le but principal des *bhikkhunis* est de se trouver à l'intérieur du *sangha* et non à l'extérieur, comme c'est le cas à l'heure actuelle. La communauté religieuse justifie cette volonté par l'existence historique de l'ordre des *bhikkhunis* à l'époque du Bouddha. La société idéale bouddhiste est alors comprise comme étant composée de 4 piliers, soit le *sangha* des *bhikkhus* (moines), le *sangha* des *bhikkhunis* (religieuses), les *upasikas* (laïques féminins) et les *upasakas* (laïques masculins) (Pipat, 2007, 69).<sup>24</sup> En ce sens, pour arriver à réaliser ses ambitions, la communauté des *bhikkhunis* affirme qu'il doit y avoir une réinterprétation de la doctrine bouddhiste, tel qu'elle est enseignée en Thaïlande. Cette révision de l'essence de la doctrine doit passer par une nouvelle herméneutique théologique. Néanmoins, à défaut d'avoir été en mesure de rallier plus de soutien à l'intérieur du *sangha*, l'organisation religieuse compte maintenant sur ses projets, ses réseaux nationaux et transnationaux, ainsi que sur l'État.

Le premier objectif de la communauté est celui de la reconnaissance spirituelle des femmes par le *sangha*. En effet, le *sangha* thaï refuse toujours d'accorder un statut officiel aux religieuses, qu'elles soient *mae-chis* ou *bhikkhunis*. Cette marginalisation des nonnes est lourde de conséquences, puisque les pratiques religieuses des femmes ne sont pas valorisées dans la société. En effet, la croyance veut que les offrandes effectuées aux religieuses apportent moins de mérites que les offrandes effectuées aux moines. Selon Dhammananda, il existe plusieurs raisons expliquant cette position des femmes dans le

<sup>23</sup> L'utilisation du terme « système culturel » nous vient de Clifford Geertz, pour qui la religion est un système culturel transmis historiquement. Ce système transfère un modèle de sens aux acteurs. Ce dernier structure sa façon de concevoir et d'interpréter la réalité. De plus, il influence la façon dont les acteurs vont communiquer, interagir et développer leur connaissance du monde. Ultimement, il agit sur le comportement des individus face à la vie (Geertz, 1973, 89). La domination d'une vision patriarcale du bouddhisme en Thaïlande reflète un système culturel ayant ses propres symboles. Celui-ci modélise la place de l'homme et de la femme non seulement dans le bouddhisme, mais aussi dans la société. Dans ce système, l'homme et la femme n'ont pas le même statut ontologique. En effet, l'homme est en haut de la hiérarchie sociale et domine par son meilleur karma. Le concept de parité entre les *bhikkhus* (moines) et les nonnes (*bhikkhunis*) sont donc deux conceptions de la réalité totalement opposées, d'après le point de vue du *sangha* thaï. Ainsi, le changement sollicité par les religieuses (*bhikkhunis*) est perçu par les *bhikkhus* comme étant un appel à la révolution de leur système culturel.

<sup>24</sup> Cette division sociale est parfois comprise comme étant l'utopie bouddhiste. Voir le chapitre sur Santi Asoke pour plus d'information sur le sujet.



clergé, notamment celle que le corps de la femme est moins évolué que celui d'un homme ou encore l'idée que les femmes soient plus matérialistes que les hommes (Kabilsingh, 1988, 10-11; Keyes, 1989b). Un autre argument veut que traditionnellement, les religieuses (*mae-chis*) respectent moins de préceptes que les moines, alors elles seraient moins aptes à redistribuer des mérites aux laïques (Litalien, 2001, 61-65).<sup>25</sup> Ces points de vue reflètent la conviction largement partagée que les femmes sont moins avancées spirituellement que les hommes. La moniale Dhammananda soutient qu'en refusant d'accorder un statut officiel aux religieuses (*mae-chis* et *bhikkhunis*), le *sangha* perpétue les traditionnels stéréotypes négatifs envers les femmes. C'est précisément à cause de cet immobilisme que Voramai et Dhammananda ont décidé de rétablir l'ordre des *bhikkhunis* au pays. D'après ces deux religieuses, la reconnaissance spirituelle des femmes pourrait remédier à cette situation et permettre une valorisation du corps de la femme, de son bagage karmique et de sa parité religieuse avec les moines dans la société. Dans ces conditions, selon cette organisation, la reconnaissance spirituelle du *sangha* est capitale pour la parité des sexes dans le royaume.

Le second objectif, intimement relié au premier, se résume à rétablir le *sangha* des *bhikkhunis*. En réalité, la communauté de Dhammananda milite pour la reconnaissance officielle des femmes non seulement dans le bouddhisme en Thaïlande, mais également dans la tradition theravādine et vajrayane.<sup>26</sup> Cette position a toujours été défendue par la *Bhikkhuni*, même lorsqu'elle était une laïque (Kabilsingh, 1991a). C'est pourquoi elle participe à la fondation de Sakyadhita en 1989, un réseau international de femmes bouddhistes (Kabilsingh, 1991a, 114).<sup>27</sup> Ce point révèle l'aspect transnational du mouvement des *bhikkhunis*. En effet, l'organisation Sakyadhita a comme but principal de venir en aide aux femmes et aux religieuses de toutes origines et traditions confondues. En militant pour l'acceptation de l'ordre des *bhikkhunis* par les clergés bouddhistes, la

<sup>25</sup> Cet argument ne tient plus lorsqu'il est question des *bhikkhunis*, puisqu'elles respectent 311 préceptes, contrairement à 227 pour les moines dans la tradition *theravādine* (Kabilsingh, 1998a, 13). L'idée contraire que les *bhikkhunis* soient plus aptes à redistribuer des mérites car elles respectent plus de préceptes que les moines (*bhikkhus*) pourrait être soutenue,

<sup>26</sup> Le bouddhisme n'est pas une religion homogène. Il connaît plusieurs traditions, souvent réunies selon trois courants : le Theravāda, le Mahāyāna et le Vajrayāna. Le bouddhisme theravāda est géographiquement concentré dans les pays de l'Asie du Sud-Est et au Sri Lanka. Il fait usage de la langue pali. Il est traduit par la « voie des anciens » ou encore par « l'opinion des anciens ». Le bouddhisme mahāyāna s'est développée tardivement, actuellement pratiquée surtout en Chine, Japon, Corée. École rivale du theravāda. Il fait usage de la langue sanskrite. Le bouddhisme vajrayāna se traduit par véhicule de *vajra* (foudre, diamant). Il est pratiqué surtout au Tibet et il forme une minorité par rapport aux nombres d'adeptes des deux autres courants.

<sup>27</sup> Leur site officiel est le [www.sakyadhita.org](http://www.sakyadhita.org).



Sakyadhita et la communauté de Bhikkhuni Dhammananda souhaitent améliorer le statut des femmes dans toutes les sociétés. Ce projet ne se limite pas à la Thaïlande, puisqu'il s'insère dans une dynamique plus vaste qui touche à plus de 30 pays (Schedneck, 2007, 35). Si le nombre de *bhikkhunis* theravadiques en Thaïlande est modeste, pas plus de six au total, contrairement à plus de 13 000 *mae-chis*, la communauté de Dhammananda compte sur un soutien moral et financier de milliers d'autres *bhikkhunis* mondialement (Entrevue 23 novembre 2005b).<sup>28</sup> Ces religieuses perçoivent le bien-être de la femme dans la société comme étant intimement lié à l'intégration de l'ordre des *bhikkhunis* dans les différents *sangha*.

Le mouvement de *bhikkhunis* est d'abord une entité transnationale et ensuite nationale. Son potentiel de mobilisation contre les politiques de l'État est réel, car il peut compter sur des réseaux d'acteurs soutenant l'égalité des sexes. Ces liens sont nombreux, puisqu'ils vont au-delà des religieuses des autres pays, pour inclure des réseaux de féministes, de prodémocrates, de néo-traditionalistes, d'altermondialistes, etc. L'intérêt commun de ces femmes autour de principes tels que : le bien-être des femmes, la pratique religieuse ainsi que le respect de l'égalité spirituelle entre les hommes et les femmes fait que la création de ce lien est possible entre ces divers groupes de femmes. Ainsi, le mouvement de *bhikkhunis* peut compter sur la solidarité d'acteurs diversifiés partout sur le globe. Le mouvement n'est donc pas un phénomène isolé et peut compter sur des mesures de pression déjà utilisées par différents acteurs sympathisants avec le concept de l'égalité des sexes. De plus, la transnationalisation du mouvement repousse les frontières des contraintes habituellement établies par l'environnement politique et culturel. Dans ces conditions, le mouvement a le potentiel de changer les interactions entre les acteurs et le poids des arguments en leur faveur. Sur ce point, la communauté des *bhikkhunis* thaïes représente alors bel et bien une force politique, et ce, malgré son nombre modeste de nonnes au royaume.<sup>29</sup> Cette sororité transnationale de religieuses

<sup>28</sup> Ce nombre de *mae-chis* au royaume devrait être pris avec précaution (Lindberg-Falk, 2007, 177). On ne peut se fier aux nombres de *mae-chis* inscrites à la Thai Mae-chis Institute (Sathaban Mae Chi) qui se situe entre 4 000 et 9 000. La raison étant qu'il n'est pas obligatoire de s'inscrire à cette institution et qu'il existe d'autres organisations et temples sans affiliation où habitent les *mae-chis*. De plus, le département des Affaires religieuses ne comptabilise pas systématiquement des statistiques sur les *mae-chis* au royaume (Kabilsingh, 1991a, 38; Lindberg-Falk, 2007, 177; Waters, 2003, 8; Ekachai, 2001, 234).

<sup>29</sup> Le mouvement des *bhikkhunis* mise sur une association de solidarités internationales (ASI) et sur une conception d'une mondialisation néo-libérale (« société civile internationale », les valeurs universelles de paix, d'égalité, de justice, de défense des droits de la personne). Selon cette logique, le mouvement apporterait son soutien à la démocratisation de la mondialisation. Cette

bouddhistes a donc le potentiel de changer le paysage institutionnel de la société thaïe, ainsi que les structures cognitives mise en place par l'héritage patriarcal du système religieux, politique et juridique.

Le troisième objectif de Dhammananda vise à établir une communauté de sympathisants laïques fidèles à la cause sociale et religieuse de la communauté. Ce point est particulièrement important puisque d'après le canon bouddhiste, il existe un lien d'interdépendance entre le clergé (*bhikkhus* et *bhikkhunis*) et les laïques. L'ordre des moines et celui des nonnes dépendent pour leur subsistance des dons des laïques. En échange de ces dons matériels, les moines et les nonnes offrent un enseignement spirituel ou un don spirituel (mérites karmiques) aux laïques. Si cette dynamique a quelque peu changé avec l'industrialisation et l'économie de marché, la hiérarchie reste la même. Seulement, les laïques jouent un rôle plus important dans l'économie du salut que dans le passé. En effet, en Thaïlande, à défaut de pouvoir bénéficier d'un statut légal intéressant en tant que *mae-chi* ou encore d'être en mesure de se faire ordonner *bhikkhuni*, il existe un nombre croissant de laïques féminines devenues des professeuses de méditation respectées. Selon la tradition, pour subvenir à ses besoins, la communauté de Dhammananda s'efforce de consolider une communauté de sympathisants laïques fidèles. Toutefois, la difficulté pour les *bhikkhunis* ne se résume plus seulement à l'exclusion du *sangha*, puisque la compétition pour les dons inclut désormais les laïques féminines versées dans la connaissance du canon bouddhiste (*Tipitaka*). Celles-ci accumulent aussi les fidèles, tout en étant appuyées par le *sangha*, car elles remettent en grande partie leurs fonds aux projets du *sangha* qui leur rapportent davantage de mérites.

Le troisième objectif religieux de Dhammananda met aussi en évidence l'admiration qu'elle voue à la Santi Asoke, qu'elle voit comme un modèle à suivre en termes de discipline, de respect de l'environnement et d'autosuffisance (Entrevue 21 janvier 2001). L'autonomie et la persévérance de la communauté de Bodhirak sont inspirantes pour Dhammananda qui lutte contre les préjugés du *sangha*. Effectivement, le succès de la Santi Asoke démontre qu'une communauté religieuse peut se développer et

---

conception homogène de la solidarité entre les *bhikkhunis* est contradictoire aux affirmations selon laquelle les organisations non gouvernementales ne formeraient plus une association de solidarité internationale depuis le début des années 1990 (Cohen, 2004, 380). Elle met en lumière le caractère idéaliste du mouvement et questionne également la réelle transnationalisation des intérêts des *bhikkhunis*. Néanmoins, c'est précisément à cause du manque de soutien des gouvernements nationaux que l'existence du mouvement de *bhikkhunis* repose sur une forme de solidarité internationale de femmes victimes de discrimination sociale (politique, économique, culturelle) (Entrevue 23 novembre 2005b; Entrevue 21 janvier 2001).

bénéficier d'un réseau de fidèles, et ce, malgré sa marginalisation par le clergé bouddhiste. Si la communauté de Dhamananda bénéficie déjà d'un solide réseau de sympathisants transnationaux, elle cherche à renforcer et augmenter ses réseaux au niveau local et national. En ce sens, le modèle de Santi Asoke se présente comme une référence à tous les points de vue.<sup>30</sup> Sur le plan de la méditation, par exemple, Dhammananda dit s'inspirer de plusieurs traditions, notamment celle de la Dhammakaya et du *qi gong* (Entrevue 21 janvier 2001; Litalien 2001, 89-90).<sup>31</sup>

Traditionnellement, la communauté de fidèles laïques locaux confère aux communautés religieuses une légitimité sociale. Toutefois, le contexte contemporain change quelque peu cette donne, puisqu'une communauté de fidèles peut être transnationale, de confession bouddhiste, athée ou d'une autre congrégation religieuse. En effet, la parité entre les hommes et les femmes est une revendication soutenue par plusieurs autres groupes, mouvements, organisations et institutions. Dhammananda tire ainsi avantage d'une légitimité qui lui est conférée par une communauté transnationale de sympathisants. En outre, avant d'être une religieuse, elle disposait d'une notoriété mondiale et nationale en tant que professeure des religions qui se spécialisait sur le bouddhisme. Cette notoriété lui a valu plusieurs partisans. Également, sa communauté a hérité en partie des fidèles de sa mère Voramai Kabilisngh.

En étant exclue du *sangha*, la communauté de Dhammananda s'efforce à consolider davantage sa communauté de laïques, tant au niveau national qu'international, pour établir son propre réseau de fidèles. Ainsi, la reconnaissance de l'ordre des *bhikkhunis* dans le bouddhisme theravada est une lutte qui dépasse les frontières du royaume. En conséquence, le marché des dons et des réseaux des laïques suit dorénavant la logique d'une économie de marché mondialisée.

Le dernier objectif de la communauté est sa détermination à vouloir abolir les stéréotypes sociaux négatifs basés sur le genre. Dhammananda souhaite la désinstitutionnalisation de l'infériorité spirituelle de la femme et vise à cette fin à transcender la subordination karmique de la femme envers les moines. La communauté établit une corrélation positive entre le bien-être des femmes et l'acceptation des religieuses dans le *sangha*. C'est d'ailleurs un point de vue adopté par plusieurs spécialistes, mais qui ne fait pas l'unanimité (Lindberg-Falk, 2007, 246-254). Ce dernier objectif met l'accent sur le pouvoir socialisant de la religion. En effet, en changeant les

<sup>30</sup> Pour plus de renseignements sur ce modèle de la communauté Santi Asoke, voir le chapitre 5.

<sup>31</sup> *Ch'I Kong (qi gong)* est le nom donné à des techniques traditionnelles de respiration chinoises.

normes patriarcales dominant le système religieux théravadin, la religion pourra améliorer le sort des femmes dans la société, en modifiant le conditionnement et la perception d'infériorité de la femme.

La communauté de Dhammananda propose en quelque sorte un « bouddhisme civique » qui ne représente pas une réification des traditions thaïes précédentes et encore moins d'une vie religieuse basée sur des valeurs patriarcales. Ce bouddhisme civique (religion civique) reflèterait plutôt un vaste complexe de formes de pratiques religieuses au chapitre des besoins et des soucis d'une communauté civique fondée sur l'égalité des sexes. Le bouddhisme féministe propose alors des interprétations adaptées aux traits spécifiques des communautés de religieuses (*bhikkhunis* ou *mae-chis*). Ainsi, par ces quatre objectifs religieux, le nouveau mouvement religieux des *bhikkhunis* cherche à tenir compte des interactions des communautés entre elles. Ces interactions seraient responsables du tissu de la vie religieuse civique et, ultimement, ils apporteraient une identité nationale civique conforme non seulement aux valeurs de la démocratie, mais également aux 4 piliers de la société bouddhiste idéale. Les autorités politiques étant favorables au système démocratique, les objectifs de la communauté des *bhikkhunis* suivent cette logique, comme c'est aussi le cas pour la Dhammakaya et pour la Santi Asoke.

#### 6.2.2 Les objectifs politiques : l'amélioration du statut des femmes

Tel que mentionné précédemment, la communauté de Bhikkhuni Dhammananda souligne que son organisation religieuse est apolitique (Entrevue 23 novembre 2005b). Cette prise de position, sur la neutralité de son organisation, reflète le désir de cette communauté à joindre le *sangha*. En effet, le clergé interdit la participation politique des moines. La raison avancée pour justifier cette règle est que le domaine politique est considéré comme appartenant à la sphère du matériel et qu'il est en opposition à la sphère du spirituel, incarnée par les moines et le *sangha*. Ce soutien pour le statu quo n'est toutefois pas possible en raison de la nature des objectifs de l'organisation qui touchent à la construction des structures sociales du pays. Les domaines du culturel (ou du religieux) et du politique sont historiquement imbriqués l'un dans l'autre. Une variation dans l'une de ces sphères exerce inévitablement un impact sur l'autre sphère. Ainsi, le *statu quo* peut prêter à confusion, puisqu'à défaut de prendre position, la communauté souligne son

appui à l'ordre social établi. Dans un contexte thaïlandais, un *statu quo* politique équivaut à donner son soutien aux institutions politiques patriarcales reproduisant une configuration sociale discriminatoire envers les femmes. Position qui contredit certains des objectifs cités précédemment, notamment, celui visant l'abolition des stéréotypes sociaux négatifs basés sur le genre.

À défaut de pouvoir citer des objectifs politiques précis, cette section citera des domaines où la communauté de *bhikkhunis* est active par l'entremise de ses membres laïques. Cette stratégie adoptée par l'organisation lui permet d'éviter les accusations lancées par le *sangha* quant à ses visées politiques. Dhammananda délègue des responsabilités à ses laïques, afin d'éviter tout reproche du *sangha*. Malgré ces précautions, à cause de la nature de certaines de ses activités, la communauté demeure sous haute surveillance par le clergé. Pour cette organisation religieuse, les domaines liés à la politique touchent d'abord au bien-être de la femme et ensuite aux autres problèmes sociaux comme l'environnement. Les intérêts de la communauté touchent à de nombreux domaines susceptibles d'avoir un impact en politique. Ceux-ci sont : 1) le domaine juridique; 2) le domaine de l'environnement; 3) le domaine de la prostitution; 4) le domaine de l'éducation.

Le domaine juridique est important, puisqu'il subsiste toujours des lois favorisant la discrimination entre les hommes et les femmes. L'objectif est ici d'encourager les femmes à se lancer en politique et à se mobiliser pour réformer ou amender l'inégalité des sexes institutionnalisée. Ce point sera traité de façon plus concrète dans la section 6.5 où il sera notamment question d'analyser la relation de la communauté avec l'État. Néanmoins, précisons qu'avant de devenir religieuse, Dhammananda dénonçait les structures favorisant l'exclusion de la femme de l'appareil étatique et juridique (Kabilsingh, 1991a, 13-21; Entrevues, 2000). Cette configuration institutionnelle est responsable de la perpétuation des traditionnels stéréotypes voulant que les femmes soient des citoyennes de seconde classe (Vichit-Vadakan, 2008, 34). En ce sens, en 1998, Chatsumarn Kabilsingh affirmait, avant qu'elle ne devienne Dhammananda, que « la place inférieure de la femme est construite par les hommes, autorisée par la religion et sanctionnée par la société » (Kabilsingh, 1998b, 5).

Le second objectif est celui de combattre la prostitution. Ce domaine est relié à trois des objectifs religieux cités précédemment. Ceux-ci sont : 1) la reconnaissance spirituelle des femmes par le *sangha*, 2) le rétablissement de l'ordre des *bhikkhunis* (religieuses) et finalement 3) l'abolition des stéréotypes sociaux négatifs basés sur le

genre dans la religion. En effet, la communauté établit un lien entre le niveau élevé de la prostitution au royaume et les stéréotypes négatifs sur la femme (Pipat, 2007, 75).<sup>32</sup> La communauté religieuse de Dhammananda rappelle de plus que le silence du *sangha* sur le sujet de la prostitution est problématique pour plusieurs raisons. La première est le fait que certains moines bénéficient directement de ce marché. En effet, les femmes étant les principales donatrices au *sangha*, les prostituées, pour racheter leur mauvais karma offrent de bonnes sommes d'argent aux moines. Certains temples servent même de lieux de recrutement pour les futures prostituées (Ekachai, 2001, 233). Ainsi, le *sangha* encourage l'idée que les femmes sont le sexe inférieur, parce qu'il bénéficie financièrement de ce marché du sexe, sans tenir compte des situations précaires de ces femmes. Il encourage alors indirectement l'exploitation de la femme.

Selon la tradition, un homme peut sauver ses parents de leurs mauvais karmas en se faisant ordonner. Or, ce n'est pas le cas de la femme. Dans cet environnement, les rôles pour les femmes se limitent à celui d'une enfant, d'une épouse et d'une mère idéale. De nombreuses femmes croyant ne pas avoir cette possibilité de sauver leurs parents de leur mauvais karma, se tourneraient alors vers la prostitution, leur but étant de venir en aide financièrement à leurs parents pour alléger leur souffrance. Qui plus est, selon la culture thaïe, c'est le devoir de la fille aînée de s'occuper de ses parents. Il existe en effet un bon nombre de prostituées qui sont les filles aînées de famille de fermiers. Ces filles se sont sacrifiées pour détourner vers elles les mauvais karmas dont avaient hérité leurs parents (Kabilisingh, 1991, 83-84; Ekachai, 2001, 230-234).

D'après Dhammananda, le *sangha* encourage le marché de la prostitution lorsqu'il rappelle aussi aux femmes qu'elles sont les ennemies des moines et qu'elles sont impures. Il leur est d'ailleurs formellement interdit de toucher les *bhikkhus*. Le clergé se sert d'ailleurs parfois de cette règle pour s'abstenir de toute rencontre avec les religieuses. De plus, la croyance veut que les femmes aient le pouvoir d'annuler la magie attribuée aux amulettes à cause de cette impureté.<sup>33</sup> Dans le Nord du pays, certains temples interdisent même l'accès de leurs édifices aux femmes.<sup>34</sup> La communauté de

<sup>32</sup> Ce sujet a été l'objet de plusieurs études dont il ne sera pas question dans ce travail (Kirsh, 1975; Cook, 1998; Mueche, 1992).

<sup>33</sup> Pour plus d'information sur la popularité des amulettes magiques ainsi que son important marché au royaume, voir le chapitre sur la Dhammakaya.

<sup>34</sup> L'origine de ces croyances est difficile à établir. Certains auteurs affirment qu'elles seraient issues de valeurs confucianistes, animistes, brahmanistes et hindouistes ayant été intégrées au bouddhisme (Kabilisingh, 1991). D'autres auteurs font plutôt ressortir qu'il y avait la présence d'une misogynie ascétique au sein de la tradition bouddhique ancienne (Sponberg, 1992).

Dhammananda soutient que l'acceptation de l'ordre des *bhikkhunis* par le *sangha* pourrait, non seulement aider les femmes à se voir comme étant l'égale des moines, mais aussi les aider à diminuer la prostitution au pays. Il suffirait au clergé de valoriser la place de la femme dans la société et dans le *sangha*. En effet, la communauté de Dhammananda croit que les *bhikkhunis* seraient plus habiles pour conseiller et aider les prostituées et les femmes dans leur quête spirituelle. L'ordre de *bhikkhunis* aurait alors le potentiel de changer la croyance en la supériorité absolue des moines et de lutter contre l'idée que les prostituées sont des victimes de leurs mauvais karmas.

Pour l'instant, le changement de mentalité, espéré par la communauté de Dhammananda, se fait par l'entremise de ses membres travaillant dans des institutions politiques et religieuses. En voulant intervenir dans ce domaine, la communauté de la *Bhikkhuni* établit alors un pont entre la sphère religieuse et la sphère des politiques sociales. En lançant un appel à l'empathie, la religieuse cherche ainsi à obtenir un soutien par les autorités religieuses et politiques pour ces femmes. Cependant, la préoccupation de la prostitution est un sujet délicat au royaume, car c'est une industrie hautement lucrative. De plus, elle bénéficie à plusieurs secteurs de la haute société. À ce sujet, le premier ministre Thaksin s'était engagé à démettre de leur fonction les politiciens qui profitaient de cette activité au début de son mandat. Il est ainsi possible d'établir un parallèle avec les préoccupations du gouvernement et les objectifs de certaines organisations religieuses. Toutefois, l'échec de la campagne de Thaksin en ce sens témoigne de la difficulté de changer certains phénomènes sociaux plusieurs fois centenaires. La solution proposée par la communauté de Dhammananda reste pour l'instant trop épineuse pour que l'État accepte de forcer le *sangha* à rétablir l'ordre des *bhikkhunis* et de reconnaître légalement le statut des *mae-chis*. Ceci entraînerait un conflit inévitable entre les autorités conservatrices, dominant actuellement la scène politique, et les tenants d'une réforme libérale du système.

Pour améliorer le statut des femmes, l'autre objectif que s'est fixé l'organisation est celui de l'amélioration de l'accès à l'éducation. Ce point est relié à celui des religieuses (*mae-chis*) dont le statut juridique demeure ambigu. En effet, le statut ambivalent des *mae-chis* leur enlève les avantages dont les moines bénéficient dans l'accès à l'éducation. Dans les milieux ruraux, les temples locaux constituent toujours un moyen pour les garçons pauvres d'obtenir une éducation privée ou publique gratuitement. Dans le cas de l'éducation privée, celle-ci est reconnue par l'État. Ils peuvent ainsi progresser dans la société (Ishii, 1986; Kabilsingh, 1991; Chuamsakul, 2006; Entrevue



2008). Cette éducation, offerte aux novices et aux moines, est disponible jusqu'aux études supérieures. Ce privilège n'est pas offert aux filles pauvres en tant que *mae-chi*. Celles-ci n'étant toujours pas considérées officiellement ordonnées par le *sangha*, alors elles ne sont pas prises en charge par cette institution qui offre gratuitement aux novices et aux moines une éducation, une pension et un logement. Cette discrimination perdure et elle profite aux hommes qui bénéficient de ce filet de protection sociale religieux. Par ailleurs, plusieurs *mae-chis* tentent de corriger cette situation, mais leurs initiatives restent pour l'instant modestes (Lindberg-Falk, 2007, 193-226). Ainsi, le manque d'accès à l'éducation pour les religieuses a contribué à nourrir les préjugés négatifs contre les nonnes. Néanmoins, la récente admission des femmes dans les deux universités bouddhistes est un indice que les temps changent.<sup>35</sup> Par contre, le financement des *mae-chis* reste encore trop souvent précaire. Il en résulte que seulement une minorité de *mae-chis* peut s'offrir des études universitaires. En ce sens, la communauté des *bhikkhunis* cherche à changer cette donnée pour offrir à toutes les religieuses (*bhikkhunis* et *mae-chis*) le droit à l'éducation, au même titre que les moines.

Un autre signe que les temps changent est la sécularisation progressive de l'éducation. Celle-ci est graduellement prise en charge par l'État qui offre gratuitement son accès aux filles et aux garçons. Le système prévoyait au départ six années d'éducation primaire obligatoire. Cependant, pour plusieurs décideurs politiques, le primaire n'était plus suffisant pour garantir la compétitivité et assurer le développement du pays. Le gouvernement adopte alors en 1999 la Loi sur l'Éducation nationale. Cette loi ajoute six années d'école secondaire gratuite au curriculum obligatoire.<sup>36</sup> C'est un pas de plus vers la sécularisation du système d'éducation. L'État offre dorénavant un meilleur accès à l'éducation pour les filles.<sup>37</sup> Cette intrusion, dans l'expertise traditionnelle du

<sup>35</sup> Les deux universités bouddhistes en Thaïlande sont : Mahamakut Rajavidyalai et Maha Chulalongkorn situées tous les deux à Bangkok. Elles possèdent également des divisions dans d'autres provinces au pays.

<sup>36</sup> La loi de 1999 couvre la totalité des années du secondaire (Lindberg-Falk, 2007, 203; Montesano, 2001, 93; GFID & HIO & HSRI, 2002, 5). C'est-à-dire que le gouvernement paie actuellement 12 années d'éducation. Le système d'éducation en Thaïlande est composé de 6 années d'étude primaire (*pratom* 1-6), de 6 années d'études secondaires (*mathayom* 1-6) et ensuite des études universitaires (baccalauréat, maîtrise et doctorat) ou encore des études aux collèges techniques.

<sup>37</sup> La sécularisation de l'éducation débute avec le roi Chulalongkorn (1853-1910). Seulement ce n'est qu'en 1921 que la loi sur l'Éducation nationale sera adoptée. Il faudra attendre les années 30 pour qu'elle ne soit implantée partout au royaume. La loi voulait offrir l'accès à l'éducation dans toutes les communautés, sans discrimination. Certaines régions de la Thaïlande, comme celle du Nord-Est, devront attendre les années 60 avant que le gouvernement y construise des établissements scolaires indépendants des temples bouddhistes.

*sangha*, n'est pas perçue d'un bon oeil par cette institution religieuse qui éprouve déjà de la difficulté à s'adapter au processus de modernisation en cours au pays. Le *sangha* voit donc l'État s'approprier d'une de ses sphères d'influence qui lui servait de lieu de prédilection pour recruter sa relève. Toutefois, précisons que cette loi tarde à être implantée partout au royaume (ADB, 2005, 11). Elle représente néanmoins une petite victoire pour l'accès à l'éducation des femmes au pays. Qui plus est, cette loi suggère l'engagement de certains des décideurs politiques envers l'égalité des sexes, ce qui place l'État en opposition aux valeurs discriminatoires promues par le clergé.

Malgré les réformes dans le domaine de l'éducation, les écoles monastiques restent importantes au pays, perpétuant ainsi une forme de discrimination pour l'accès à l'éducation des femmes. Bref, en voulant améliorer l'accès à l'éducation des femmes, la communauté de Dhammananda s'oppose au rôle du *sangha* dans ce domaine, puisque ce dernier a toujours favorisé l'éducation des hommes au profit des femmes. En ce sens, la communauté de Dhammananda appuie les démarches de l'État et du processus de sécularisation dans ce champ d'activités (Entrevue 21 janvier 2001).

Le dernier objectif de la communauté de Dhammananda touche l'environnement. Encore une fois, si la communauté revendique son apolitisme, elle s'oppose pourtant à l'exploitation abusive du milieu naturel souvent soutenu par certaines autorités locales. Ce sujet est sensible, puisqu'il touche non seulement à la puissante industrie forestière, mais également au développement de projets comme celui de la construction de barrages. La communauté voit alors dans le bouddhisme une philosophie qui est par essence vouée à la protection des ressources naturelles (Kabilsingh, 1998c). Elle s'inspire des idées, des méthodes d'agriculture, de compostage et de fertilisant naturel de la Santi Asoke dont l'objectif est de diminuer les effets néfastes sur l'environnement. Comme pour les communautés Asoke, elle ne voit pas d'un bon oeil les produits agricoles génétiquement modifiés. De plus, elle se joint à d'autres mouvements bouddhistes soutenant des idées semblables, comme ceux de Buddhadasa, de Sulak Sivaraksa et des ascétiques de la tradition de la forêt (*Thudong*) (Tiyavanich, 1997, 249).<sup>38</sup> Ces derniers s'opposent à l'idée que l'environnement est une commodité comme une autre et une ressource naturelle intarissable.

Le parallèle avec les politiques du gouvernement est encore une fois à souligner. En effet, le gouvernement appuie officiellement la reforestation du territoire et tente de

---

<sup>38</sup> Il faut rappeler que le *sangha* n'appuie pas cette tradition des ascétiques de la tradition de la forêt (*Thudong*) (Tiyavanich, 1997, 249).

corriger la surexploitation forestière du passé (Hirsh & Lohmann, 1989, 441; Tangwisutijit, 2008). La forêt occupe actuellement moins de 20 % du territoire. Ainsi, pour cette communauté, le bien-être des femmes passe aussi par la protection des ressources naturelles. De plus, la protection de la forêt est un sujet populaire qui permet également de gagner la faveur des autorités gouvernementales, monarchiques et religieuses (Darlington, 2007, 181).<sup>39</sup>

### 6.3 Actrices, structure de l'institution

À la suite de cette brève analyse des objectifs de l'organisation religieuse, cette section vise à comprendre le comportement des principales actrices de la communauté, soit Voramai et Chatsumarn Kabilsingh. L'objectif n'est pas de mettre en évidence le lien de parenté qui les uni, mais plutôt leur volonté de construire leur communauté à partir du temple Songdhammakalyani. La Thaïlande ayant été décrite comme une société où les allégeances se rapportent surtout à la personnalité des individus, il est ainsi capital d'effectuer une présentation des actrices et de la structure de l'institution, en l'occurrence leur temple Songdhammakalyani (Vichit-Vadakan, 2008, 44). Pour ces deux religieuses, la société thaïe s'handicape en se coupant du discours des femmes. L'impact n'est pas seulement religieux, mais politique puisque cette exclusion empêche la construction d'un dialogue constructif sur le bien-être de la société. La communauté de Dhammananda cherche à rompre le conditionnement social voulant que la femme soit inférieure à l'homme. Pour ces deux femmes, l'ordination des *bhikkhunis* est une solution contre les prescriptions et les déterminants culturels qui préconisent l'infériorité de la femme.

Voramai Kabilsingh naquit en 1908 dans la province de Rajburi situé au centre de la Thaïlande.<sup>40</sup> Elle reçoit une partie de son éducation dans un couvent catholique. Elle deviendra plus tard professeure dans une école primaire. Dès cette époque, elle cherche à prouver que les femmes sont égales aux hommes. Par exemple, elle devient la première femme à s'entraîner au Jujitsu, un art martial japonais. En 1932, elle est la première femme à effectuer un périple en bicyclette jusqu'à Singapour. L'objectif était de démontrer que le genre ne constitue pas un obstacle aux réalisations

<sup>39</sup> L'exemple pour illustrer ce soutien est l'ordination de plus de 50 millions d'arbres en l'honneur du roi pour lutter contre la déforestation (Darlington, 2007, 181).

<sup>40</sup> Cette section sur Voramai Kabilsingh va principalement s'inspirer d'une section du livre *Thai Women in Buddhism* de Chatsumarn Kabilsingh, ainsi que des entrevues effectuées en 2000 et 2001 sur place.

(Kabilsingh, 1991a, 48-49). Elle va plus tard se marier à un politicien, Kokiatsatsena, au courant de la Deuxième Guerre mondiale. Celui-ci est un député au Parlement pour la province de Trang dans le Sud du pays. À l'époque, Voramai devient journaliste, c'est à ce moment qu'elle prend conscience de certains problèmes sociaux.<sup>41</sup> Elle quitte par la suite son mari, sans toutefois demander le divorce, avec un enfant, ainsi que trois autres enfants adoptés, à ses côtés. En 1953, elle commence à s'intéresser davantage à la méditation. Ensuite, en 1955 elle lance une revue sur le bouddhisme. On y traitait de divers sujets dont celui de la place de la femme dans le bouddhisme. Ce magazine est publié pendant plus de 32 ans, ce qui lui permet de se faire connaître et de se faire respecter.

C'est en 1956, à l'âge de 48 ans, que Voramai devient *mae-chi* avec l'aide du moine Pronmuni, l'adjoint de l'abbé du temple Bovornnives. Celui-ci était un moine respecté au royaume puisqu'il occupait une place de choix dans la hiérarchie du clergé. En effet, il faisait partie du Conseil des Anciens (Mahatherasamakhom). Elle sait déjà à l'époque qu'elle allait porter un jour une robe jaune et qu'elle se ferait ordonner Bikkhuni. Comme dans le cas de la Santi Asoke, Voramai adopte le végétarisme. C'est aussi le choix de Dhammananda pour qui la compassion doit passer par l'adoption de ce mode de vie. En 1957, Voramai achète un terrain dans la province de Nakhornpathom<sup>42</sup> (Nakhon Pathom), située à l'Ouest de Bangkok, pour y construire le temple Songdharmakalyani.<sup>43</sup> C'est le premier temple pour femmes en Thaïlande.

À la fin des années 50, le maire de la localité où est situé le temple rapporte les activités de Voramai au Conseil des Anciens, en accusant la religieuse de s'opposer au *sangha*. Les autorités policières vont par la suite l'arrêter, mais c'est peine perdue, puisque le Conseil acquitta Voramai de tout soupçon. En 1960, elle commence ses démarches pour se faire ordonner en allant à Bodh Gaya en Inde, mais c'est sans succès. Ce n'est qu'en 1971 qu'elle se rend à Taiwan pour se faire ordonner en tant que *bhikkhuni*. Elle porte alors le nom de Ta Tao Fa Tsu. Elle devient à l'époque la première femme à recevoir la double ordination au pays dans la tradition Mahayana,

<sup>41</sup> En 1962, Voramai Kabilsingh rapportait qu'une femme changea de sexe afin de pouvoir se faire ordonner *bhikkhu*. Cet exemple illustre la difficulté des femmes à se faire reconnaître par le clergé, d'où l'importance symbolique du geste. En décrivant cet exemple dans un de ses articles, elle dénonçait ainsi l'hégémonie institutionnelle du *sangha* sur la place de la femme dans la religion (Entrevue 21 janvier 2001).

<sup>42</sup> C'est la même province où l'on trouve la communauté de Pathom Asoke, une des communautés de Santi Asoke mentionnées dans le chapitre 5.

<sup>43</sup> Songdharma Kalyani désigne un lieu où les femmes pratiquent le Dharma (Kabilsingh, 1991a, 51).

plus précisément dans l'école de Dharmagupta.<sup>44</sup> Son ordination s'effectue alors au temple Sung San à Taipei.<sup>45</sup> À son retour, le *sangha* lui refusa son statut de *Bhikkhuni*. En Thaïlande, elle est toujours reconnue par les autorités religieuses comme étant une *mae-chi*. Ensuite, Voramai poursuit ses activités philanthropiques jusqu'à son décès en 2003, à l'âge de 95 ans (Dhammananda, 2003, 3).

Comme dans le cas de la Dhammakaya et de la Santi Asoke, la biographie joue un rôle important dans cette communauté où l'on peut lire sur les exploits et les prouesses de Voramai par le biais des écrits de sa fille Dhammananda. Dans le cas des *bhikkhunis*, la pratique biographique prend une importance capitale, puisqu'elle tente non seulement de justifier et de légitimer le militantisme des *bhikkhunis* au pays, mais également dans tous les pays où l'on trouve le bouddhisme theravada. La biographie devient ainsi un symbole pour le bien commun de toutes les femmes. Il incarne un lieu de résistance où l'on peut livrer une lutte contre l'hégémonie culturelle du *sangha* et des valeurs patriarcales. Qui plus est, la biographie illustre cet espace où la femme et l'homme peuvent être présentés comme des êtres tout à fait égaux. Ce média devient alors un outil de propagande idéal pour faire la promotion d'une société prospère bouddhiste, grâce aux 4 piliers bouddhistes (moines, nonnes, laïques hommes et femmes).<sup>46</sup>

Bien qu'il y ait des différences importantes entre Voramai et Dhammananda, il existe plusieurs similarités entre ces deux religieuses. En effet, les deux femmes ont tiré profit d'un bon niveau d'éducation contrairement à la majorité des *mae-chis* au royaume. Leurs réseaux étaient également bien établis avant leur ordination. Elles étaient des personnalités connues du public par leur profession. En outre, elles ont bénéficié de soutiens transnationaux pour entreprendre une pratique religieuse à la hauteur de leurs aspirations et de leurs revendications. Il existe en effet une continuité des intérêts de ces deux religieuses dans le temps. Cette continuité a été possible grâce à leur lien de parenté, mais surtout par l'entremise de la transnationalisation du phénomène des *bhikkhunis*, ainsi qu'à une vision commune : celui de la reconnaissance du plein potentiel de la femme dans le bouddhisme et dans la société. Il s'agit de mettre en

<sup>44</sup> Cette école est de descendance théravadine (Kabilsing, 1991, 52).

<sup>45</sup> Pour son ordination, elle aura l'aide du moine Ming San (Chine continentale) et du moine Tao An éditeur du magazine *The Lion's Roar*.

<sup>46</sup> Ces 4 piliers sont aussi appelés en français, les 4 Assemblées. Il est également approprié de mentionner le concept d'hétéroglossie pour cette communauté religieuse, dont le rapport au monde est essentiellement dialogique. Selon cette vision du monde, le *Sangha* ne peut pas exclure le discours des femmes (*bhikkhunis*). En effet, sans le discours des femmes, celui des hommes devient alors incomplet. Ainsi, en l'absence de l'ordre des *bhikkhunis*, le bouddhisme tel qu'il est pratiqué en Thaïlande n'est pas le véritable bouddhisme d'après Dhammananda.

évidence la trajectoire du développement de l'institution qui se fonde sur un objectif commun, soit l'émancipation de la femme pour améliorer son bien-être.

Ainsi, Chatsumarn Kabilsingh (fille de Voramai Kabilsingh) voit le jour le 6 octobre 1944. Dès sa naissance, elle est en contact avec le bouddhisme et les revendications de sa mère sur l'égalité des sexes. Comme sa mère pour qui l'éducation était importante, Chatsumarn obtient plus tard son baccalauréat en philosophie de l'Université Shatiniketan, en Inde. Ensuite, elle part pour le Canada, où elle obtient sa maîtrise en religion, à l'Université McMaster. Plus tard, elle retourne en Inde, où elle effectue des études de troisième cycle sur le bouddhisme à l'Université de Maghada. Avant son départ du Canada, elle enseigne à l'Université McMaster de 1971 à 1972. De retour en Thaïlande, de 1973 à 2000, elle enseigne à l'Université Thammasat, l'une des plus prestigieuses universités du royaume réputée pour son rôle en politique. C'est à cette époque qu'elle se marie à un militaire et aura trois enfants. De 1979 jusqu'à 2001, elle est conférencière et organise des séminaires sur le bouddhisme où sont présents des chercheuses et des chercheurs de renommée internationale, telle que Rita Gross, Penny Van Esterik, John Van Esterik, Karma Lekshe Tsomo et Anne C. Klein. Pendant sa carrière d'enseignante, elle est influencée par des personnalités connues comme le Dalaï-Lama et le moine thaï Buddhadasa. Elle s'inspire aussi de la religion Zen et de la philosophie taoïste. Ainsi, déjà intéressée par la pratique religieuse, vers la fin des années 2000, elle avertit son conjoint de ses intentions de suivre la voie empruntée par sa mère et de prendre la relève du temple Songdhammakalyani. C'était un projet qui avait été décidé avant son mariage.

Avant de se faire ordonner *bhikkhuni*, le curriculum de Chatsumarn est impressionnant. Elle a été animatrice et invitée de plusieurs émissions télévisées sur le dharma (loi universelle bouddhiste)<sup>47</sup> en Thaïlande. Lors de ces émissions, elle confrontait déjà les moines sur des sujets délicats, comme celui de la place de la femme dans le bouddhisme en Thaïlande. C'était sa façon de préparer le terrain à son éventuelle ordination. À cette carrière d'universitaire et d'animatrice, elle a également une vie d'auteure prolifique. En effet, en anglais et en thaï, elle a plus d'une quarantaine de livres à son actif, sans compter les nombreux articles dans des journaux et des revues scientifiques.

---

<sup>47</sup> Dharma : 1) réalité ultime; 2) loi ou doctrine bouddhique; 3) phénomènes, choses, éléments de la réalité objective. C'est un terme employé à la fois dans l'hindouisme et le bouddhisme. Il recouvre, selon le contexte, divers sens : le chemin, la loi (religieuse, sociale ou naturelle), les phénomènes, la vérité, la droiture, la justice. Le *Bouddhadhamma*, la loi vers l'Éveil, résumée par le Bouddha, repose sur les Quatre Nobles Vérités (Murcott, 1997).

Son intention de rétablir l'ordre des *bhikkhunis* en Thaïlande s'amorce réellement le 23 avril 2000, à Fuguangshan à Taiwan. Elle y reçoit alors les préceptes de Bodhisattva. Cette cérémonie visait à la préparer mentalement à faire le grand saut pour devenir *bhikkhuni*. Elle suivait alors les traces de sa mère qui fut ordonnée à Taiwan. De plus, tout en préparant sa retraite de l'Université Thammasat, elle prépare alors son ordination pour devenir *samaneri* (novice) au Sri Lanka.<sup>48</sup> Cette cérémonie a lieu le 6 février 2001, sous la supervision du moine Dhammaloka Mahathera. Elle est alors reconnue comme *samaneri* (novice), par le *sangha* theravadin du Sri Lanka. Cette première ordination est conditionnelle pour la seconde ordination qui lui permet de se faire ordonner *bhikkhuni*. Chatsumarn Kabilsingh adopte alors le nom de Dhammananda. Dans ces conditions, c'est alors le 28 février 2003 qu'elle reçoit sa deuxième ordination. Lors de cette cérémonie, trois autres femmes reçoivent le titre de *samaneri* (novice), soit une Américaine et deux Birmanes.

Malgré le lien historique étroit qui unit le *sangha* sri lankais et celui de la Thaïlande, le clergé thaï refusa de reconnaître son titre de *Bhikkhuni*. L'ordination de la moniale dans la tradition theravadine était volontaire. Elle désirait ainsi confronter le clergé conservateur. En effet, celui-ci soutenait qu'il était impossible de rétablir l'ordre des *bhikkhunis*, puisque le *sangha* sri lankais n'avait pas de *bhikkhunis*.<sup>49</sup> L'objectif visait à contredire cette affirmation. Depuis sa récente double ordination, Dhammananda se consacre à plusieurs activités et projets qui soutiennent la cause des

---

<sup>48</sup> Le *sangha* sri lankais est le seul qui reconnaît l'ordre des *bhikkhunis* dans l'univers theravadin (Entrevue 21 janvier 2001). Cette reconnaissance est toutefois encore controversée. Il faut aussi préciser que l'acceptation de la communauté des *bhikkhunis* dans ce pays est récente. De plus, en 1988, 5 femmes cingalaises reçoivent leur ordination à Los Angeles, soulignant dès le début l'aspect transnational et controversé du mouvement. Ces 5 femmes ne seront toutefois pas reconnues par les clergés bouddhistes en Asie. Il faut attendre 1996 pour que soient ordonnées 10 autres *bhikkhunis* cingalaises à Saranath, en Inde. L'ordination de Chatsumarn est donc entamée 5 ans plus tard en 2001 dans ce contexte difficile (Lindberg-Falk, 2007, 227).

<sup>49</sup> À son ordination, elle se fait ordonner par 5 moines et 5 *bhikkhunis*, comme le veut la tradition (Kabilsingh, 1998, 11). Cette cérémonie se fait avec la participation de 5 moines de la tradition bouddhiste sri lankaise Siyamnikaya (Siamopalivamsa) (Entrevue 21 janvier 2001). Cette dernière est l'une des écoles bouddhistes dominantes au Sri Lanka. *Siamopalivamsa* signifie lignée de Siam-Upali, Upali étant le nom du moine siamois qui prit la tête de l'expédition vers Ceylan, afin de rétablir le bouddhisme disparu au Sri Lanka au courant du treizième siècle. Comme le terme l'indique, ce sont des moines siamois (thaïs) qui sont à l'origine de cette école. En effet, lors de la disparition du bouddhisme au Ceylan, les autorités firent appel aux *bhikkhus* du Siam et de la Birmanie pour rétablir le bouddhisme dans ce pays. Le lien unissant le bouddhisme sri lankais et thaïlandais est frappant aussi parce que le nom de l'école bouddhiste en Thaïlande porte celui de Lankavamsa. La croyance voulant que le bouddhisme au Siam aurait été apporté par des moines venus du Sri Lanka (Ceylan).



*bhikkhunis*, ainsi que l'égalité de la femme dans le bouddhisme.<sup>50</sup> En ce sens, elle est fréquemment invitée à participer à des congrès ou à des conférences (nationales/internationales) sur le bouddhisme et sur la cause des femmes dans le bouddhisme. Elle poursuit également sa carrière d'écrivaine, tout en s'occupant de sa communauté au temple et en développant divers projets communautaires pour ses membres. Ce dernier point soulève la question de la structure de l'institution à travers laquelle ses membres laïques participent à la vie quotidienne au temple. Elle sera donc brièvement traitée.

La structure de l'institution est pour l'instant très modeste et constitue une des faiblesses de cette communauté, puisque la survie du temple dépend des activités d'une seule personne, soit celle de Dhammananda. Tel que mentionné au début du chapitre, bâtir une solide communauté est l'un des buts que s'est fixé Dhammananda. Grâce à ses nombreux réseaux, certaines *bhikkhunis* et *samaneris* (novices) font partie intégrante de la communauté. En ce sens, la volonté et les décisions au temple sont prises par Dhammananda. Le désir de la *Bhikkhuni* est de voir le temple devenir un centre commun pour l'avancement de la cause des autres *bhikkhunis* au pays et dans la région (Cambodge, Myanmar, Laos, Malaisie, Indonésie). Il reste que le temple a aussi une valeur familiale et, pour l'instant, le lieu reste sous l'entière direction de Dhammananda, même si certaines *bhikkhunis* sont fréquemment de passage. Ce point est relié aux réseaux et collaborations de Dhammananda, sujet de la prochaine section du travail. Soulignons que cette hiérarchie verticale est semblable à celle pratiquée par le *sangha* et qu'il contraste avec le désir de Dhammananda de démocratiser le *sangha*.

### 6.3.1 Les réseaux et collaborations

Ce sujet est difficile à évaluer pour plusieurs raisons. Tout d'abord, à cause du statut illégal des *bhikkhunis* par le *sangha* et, ensuite, parce que les réseaux et les collaborations de l'organisation religieuse sont nombreux. Cette illégalité entraîne une difficulté à repérer officiellement les collaborateurs. Sinon, les réseaux recoupent ceux des organisations non gouvernementales (ONG), des organisations gouvernementales et des réseaux universitaires militant pour l'avancement du statut de la femme. Ce dernier

<sup>50</sup> Un de ses principaux objectifs est celui faire ordonner 4 autres femmes, afin qu'il soit possible d'ordonner des *bhikkhunis* à partir de la Thaïlande. Cet objectif est à long terme, puisque selon le Patimokkha (Code de discipline des nonnes) les 5 femmes ordonnées doivent toutes avoir 12 ans d'expérience en tant que *bhikkhuni*, avant d'être en mesure d'ordonner une autre *bhikkhuni* (Kabilsingh, 1998, 11; Kabilsingh, 1984; Kabilsingh, 1991b).

point touche non seulement la Thaïlande, mais aussi toute la région. Comme il est difficile d'identifier tous les réseaux de l'organisation, cette section ne vise pas l'exhaustivité, mais plutôt un survol de quelques-uns de ces réseaux. En les décrivant, il s'agit de démontrer le soutien politique dont la communauté a bénéficié depuis sa création. Ce point la distingue de la première vague de *bhikkhunis* en Thaïlande et il explique également la raison de son progrès, ainsi que de sa relative acceptation.

Il existe plusieurs indices suggérant qu'à l'intérieur de la monarchie, des cercles plus libéraux souhaitent voir la femme jouer le même rôle que les moines dans le clergé. Nous citerons trois exemples pour appuyer cette hypothèse. Le premier est celui du lieu où se trouve le temple. En effet, pour la construction du temple Songdhammakalyani, Voramai Kabilsingh achète en 1960 son terrain à la reine, femme du roi Rama IX.<sup>51</sup> Elle se doutait à l'époque des ambitions de Voramai Kabilsingh. En effet, la religieuse portait déjà une robe de couleur différente des *mae-chis*. De plus, c'est également en 1960 que Voramai commence ses démarches pour se faire ordonner *Bhikkhuni* en allant à Bodh Gaya en Inde. Récemment, il y a aussi l'exemple du prix remis à Chatsumarn Kabilsingh (Dhammananda) pour l'ensemble de sa carrière. Il a été présenté par la princesse Srirasm, l'épouse du prince Maha Vajiralongkorn (le seul fils du roi).<sup>52</sup> La cérémonie confirmait indirectement le soutien de certains membres de la famille royale pour les *bhikkhunis*. L'événement sanctionnait également l'égalité spirituelle des femmes par cette démarche des religieuses. De plus, un dernier exemple serait celui du 31 mai 2008, moment où pour la première fois le palais invitait cinq *bhikkhunis* theravadines à pratiquer un rite funèbre à l'occasion du décès de la sœur du roi Bhumibol, soit la princesse Galiyana Vadhana. La fille de la défunte princesse, la dame Tassanavalai, offrait alors pour cette occasion des robes (*sanghati*) aux *bhikkhunis*. Parmi ces religieuses (*bhikkhunis*), une d'entre elles

<sup>51</sup> Cette information a été trouvée sur le site de l'organisation à l'adresse suivante, le 2 septembre 2008 :

[http://www.thaibhikkhunis.org/eng/index.php?option=com\\_content&task=blogsection&id=1&Itemid=3](http://www.thaibhikkhunis.org/eng/index.php?option=com_content&task=blogsection&id=1&Itemid=3)

<sup>52</sup> Le statut illégal de la *Bhikkhuni* par les autorités religieuses a par ailleurs compliqué la remise de ce prix, puisque les moines sont hiérarchiquement supérieurs à la princesse. Toutefois, il ne fallait pas offenser le *sangha* thaï, puisque la *Bhikkhuni* n'est pas reconnue comme tel par le clergé. Il fallait pourtant respecter l'ordination sri lankaise de la *Bhikkhuni*, au risque de miner l'autorité religieuse du *sangha* sri lankais, fortement lié au nationalisme de ce pays. Il a donc fallu, pour les autorités politiques et monarchiques, innover en matière de protocole pour l'occasion pour éviter toute confusion.

était une Thaïlandaise, soulignant ainsi la légitimité de ce mouvement religieux aux yeux du public.<sup>53</sup>

Pourtant, le comportement de la famille royale n'indique pas que la monarchie endosse le mouvement des *bhikkhunis*. Il confirme seulement l'existence de plusieurs opinions à l'intérieur de cette institution royale, dont les actions ne peuvent être perçues comme incarnant une entité homogène. Néanmoins, ces exemples soulignent que l'on trouve désormais des partisans de ce mouvement dans l'une des plus importantes institutions politiques et religieuses au pays. Qui plus est, ce progrès des *bhikkhunis* a des retombées pour les *mae-chis*, puisque certains groupes politiques importants valorisent la place de la femme dans la religion. La pression s'accroît alors sur le *sangha* conservateur, car il est maintenant évident que ce mouvement de religieuses (*bhikkhunis*) n'est plus isolé dans ses démarches pour le bien-être des femmes.

L'appui de certains membres de la famille royale n'étant pas le seul gain du mouvement des *bhikkhunis*, il existe en effet des personnalités importantes qui ont souligné leur soutien à cette cause, notamment le controversé Sulak Sivaraksa. Ce dernier est un activiste bouddhiste de renommée mondiale et fondateur du Réseau International des Bouddhistes Engagés (INEB). Sulak croit également que rétablir l'ordre des *bhikkhunis* pourrait aider à diminuer les injustices et les inégalités sociales. Il encourage ainsi l'activisme du bien-être des organisations bouddhistes au pays. En plus, Dhammananda a des liens avec le *Sangha* International de *bhikkhunis* (Gautami) au Népal, fondé par la nonne Dhammawati.

Le temple de Dhammawati bénéficie de réseaux transnationaux et profite de la popularité mondiale croissante entourant le phénomène des *bhikkhunis*. En 1998, c'est plus de 130 femmes de plusieurs pays qui auront été ordonnées à Bodhgaya, dans un effort pour rétablir l'ordre des nonnes dans le bouddhisme theravada. Ce mouvement profite donc d'une véritable sororité internationale (Waters, 2003, 21-23). L'initiative a été mise de l'avant par l'organisation internationale Sakyadhita dès 1987. En tant que cofondatrice de cette association internationale pour les femmes bouddhistes, Chatsumarn Kabilsingh savait qu'elle pourrait alors s'allier à cette force religieuse et politique d'envergure, une fois qu'elle serait à son tour ordonnée *Bhikkhuni*. En plus, le succès du mouvement est notable au Sri Lanka où l'on trouve à l'heure actuelle plus de 400 *bhikkhunis*, après seulement 10 ans d'efforts (Water, 2003, 22).

---

<sup>53</sup> Information disponible sur le site officiel de l'organisation, le 2 septembre 2008 à l'adresse suivante : <http://thaibhikkhunis.org/eng/>

Le temple Songdhammakalyani collabore à renforcer ses réseaux en participant à divers projets, dont le programme œcuménique, qui permet à l'organisation d'accueillir des participants de diverses religions en provenance des États-Unis, de l'Europe et des pays de l'Asie. Les réseaux de féministes bouddhistes comptent aussi sur d'autres organisations religieuses. Toutefois, ces réseaux sont composés d'universitaires et de sympathisants répartis partout sur le globe. Par exemple, certains professeurs d'anthropologie encouragent un séjour dans la communauté de Dhammananda pour leur formation universitaire. De cette façon, la conscientisation de la situation précaire des femmes en Thaïlande devient une partie du curriculum d'enseignement. Cette stratégie est utilisée par Dhammananda pour obtenir du capital politique. En ce sens, les autorités thaïes savent désormais qu'ils sont sous la surveillance de plusieurs réseaux soucieux de faire avancer la cause des femmes au pays et dans le monde. Le *sangha* semble pour l'instant ignorer cette démarche entamée par la communauté et qui isole l'autorité du clergé, non seulement au niveau national, mais aussi au plan international. Basé à Bangkok, l'UNIFEM (United Nations Development Fund for Women) fait également partie des alliés de l'organisation dans sa cause. Le sujet de l'oppression des femmes dans le bouddhisme est un sujet de préoccupation de l'organisation internationale qui s'occupe de la situation de la femme dans la région (Entrevue 21 janvier 2001).

Bref, la carrière d'universitaire, d'écrivaine et d'animatrice d'émission de télévision aura permis à Chatsumarn Kabilsingh d'établir une solide réputation bien au-delà des frontières de la Thaïlande. Cette réputation a donné l'occasion au mouvement de consolider des réseaux autant au pays qu'à l'étranger. Dans les circonstances, son expertise sur le bouddhisme, ainsi que sa controversée ordination, lui valent des visites quotidiennes de la part de divers journalistes et médias thaïs ainsi qu'étrangers (CNN, Radio-Canada, etc.). Elle reçoit aussi fréquemment des invitations pour participer à divers projets, notamment des conférences ou des formations destinées à des organisations oeuvrant pour les minorités bouddhistes en Malaisie. Qui plus est, elle collabore à des congrès nationaux et internationaux pour faire la promotion de l'ordination des *bhikkhunis* comme filet de protection sociale (Entrevue 23 novembre 2005b; Waters, 2003, 18). Cette idée repose sur la croyance que l'ordination est un moyen efficace de lutter contre les convictions, encore largement partagées en Asie du Sud-Est, selon lesquelles la femme aurait un statut spirituel inférieur à l'homme. L'ordination des *bhikkhunis* devient ainsi un moyen pour lutter contre les injustices sociales que subissent

les femmes.<sup>54</sup> Pour ce qui est de la composition des membres du temple, celui-ci est fréquenté principalement par des étudiants et des membres de l'élite bangkokuise (Entrevue 23 novembre 2005b; Waters, 2003, 34-35). Par ailleurs, cette élite a soutenu le mouvement par l'entremise d'une enquête sur la possibilité d'établir l'ordre des *bhikkhunis* au royaume (Elder, 2004, 8; Lindberg-Falk, 2007, 243). Une autre indication notable de ce soutien est l'assistance de l'ancien Premier ministre Chuan Leekpai, celle du Général Chamlong Srimuang (Santi Asoke) et celle du sous-directeur du département de Police (le Général Vasith Dejkhunchorn) lors du service funèbre de Voramai Kabilsingh en 2003.<sup>55</sup>

Cependant, ces fréquentations au temple de Dhammananda par des personnalités politiques influentes amènent à soulever des questions sur les sources de financement de la communauté. Ce sujet sera l'objet de notre prochaine section.

### 6.3.2 Sources de financement

En Thaïlande, le comportement des individus et des institutions est déterminé, entre autres, par les pressions économiques (Kabilsingh, 1991a, 20). Un exemple est l'impact du gouvernement sur le comportement des organisations religieuses, causé par son intérêt marqué pour la sécurité sociale depuis la crise financière. Néanmoins, comme on l'a vu dans les chapitres précédents, les initiatives de ces organisations dépendent de leurs moyens financiers. Cette dynamique met en lumière l'intérêt pour les organisations religieuses de se rapprocher des objectifs de l'État. En ce sens, cette section établit un lien entre les besoins financiers de l'État et la progression de la cause des *bhikkhunis* dans certains cercles de l'élite politique au pays.

Comme pour la Santi Asoke et la Dhammakaya, il est difficile de déterminer avec précision qui sont les donateurs à la communauté des *bhikkhunis*. Par exemple, les finances de son temple restent pour l'instant un sujet délicat à traiter pour la religieuse Dhammananda, dont le statut demeure marginalisé par rapport au clergé. Cette position entraîne certaines considérations. En effet, la religieuse ne peut révéler la source des dons offerts par de nombreux philanthropes étrangers ou encore par les autorités politiques,

<sup>54</sup> Dans cet ordre d'idée, d'après Chatsumarn, l'ordination des femmes et son acceptation contribueraient politiquement et religieusement à légitimer davantage la place de la femme dans les sociétés bouddhistes theravadiques.

<sup>55</sup> Chuan Leekpai fut Premier ministre de la Thaïlande de 1992 à 1995 et ensuite de 1997 à 2001, juste avant le mandat du Premier ministre Thaksin.

sans crainte de heurter la crédibilité du *sangha*. Cet élément est important à souligner, car un des objectifs de la communauté est d'intégrer le clergé. Il s'ensuit que la démarcation entre le comportement acceptable et condamnable doit être judicieusement choisie par l'organisation, et ce, pour s'attirer les faveurs du clergé et du public. En outre, un étalement de ses richesses et de ses réseaux n'est pas souhaitable pour la communauté religieuse, car il pourrait être interprété comme étant de la vanité par le clergé. Ainsi, Dhammananda compte plutôt sur la discrétion en ce qui concerne les finances de son organisation. Assurément, l'humilité rapporte plus de mérites et permet de gagner de la crédibilité auprès des laïques du pays. Néanmoins, la religieuse doit aussi être en mesure de faire la promotion de certains donateurs, afin de démontrer que les femmes sont également dignes de mérites, au même titre que les moines. La situation est alors plus complexe qu'elle peut n'y paraître.

Nationalement, Dhammananda cherche à capitaliser sur le fait que les femmes sont les principales donatrices au *sangha*. La légalisation des *bhikkhunis* et des *mae-chis* pourrait leur offrir certains avantages sociaux dont bénéficient les moines, notamment celui d'être salarié de l'État ou encore celui d'avoir droit aux transports publics gratuitement. Ce qui n'est pas le cas pour les nonnes (*bhikkhunis* ou *mae-chis*). Ainsi, la position du clergé a un impact sur les finances des religieuses et ultimement sur leurs pratiques religieuses, ainsi que sur leur bien-être. Le statut légal des religieuses pourrait aussi changer la perception des laïques selon lesquelles elles offrent moins de mérites (*boun*) que les moines. Ce statut d'infériorité se traduit par la faible quantité de dons offerts à leur communauté et donc à une situation financière plus précaire pour les religieuses (*mae-chis*) au royaume. Cette situation aide à comprendre pourquoi l'une des exigences pour se faire ordonner *Bhikkhuni* est l'autonomie financière, à la différence des *mae-chis*, qui n'ont pas à rencontrer de telles exigences (Entrevue 21 janvier 2001; Pipat, 2007, 73). D'après Dhammananda, en rétablissant l'ordre des *bhikkhunis* on arrivera à améliorer le sort des femmes au pays. Cette amélioration devrait se traduire finalement par une répartition plus équitable des dons aux communautés de moines et de nonnes dans le royaume. Le *sangha* comprend cet enjeu économique et perçoit négativement cette intrusion potentielle des femmes dans leur monopole actuel sur les dons. Conséquemment, le *sangha* s'adapte difficilement à cette logique du marché religieux qui leur est imposée par les religieuses (*bhikkhunis* ou *mae-chis*).

Le nouveau marché religieux au pays n'a pas empêché le temple Songdhammakalyani de financer ses activités. Ce financement s'effectue grâce aux



projets de Dhammananda, mais également à cause de la réputation qu'elle a acquise alors qu'elle était laïque. Elle était en effet une universitaire de renommée mondiale. Renommée qui se poursuit d'ailleurs aujourd'hui, par le fait qu'elle est la première femme au pays à avoir été ordonnée dans la tradition theravadienne. La communauté peut ainsi compter sur des revenus provenant de nombreux livres et best-seller de la religieuse. Comme les autres communautés religieuses, il existe une librairie au temple où il est possible d'acheter des revues, des magazines sur le bouddhisme, des cassettes (audio-vidéo), des CD sur les formations et enseignements de Dhammananda. L'organisation offre aussi des séances de formation payantes. Les dons des membres de la communauté, de la famille des nonnes et des laïques sont aussi importants. Également, des fonds lui sont acheminés par des organisations et des donateurs internationaux sympathisants avec la cause *Bhikkhuni* dans le bouddhisme theravada, ainsi qu'avec la cause de l'égalité de la femme dans les pays majoritairement bouddhistes. Ce soutien se concrétise par des invitations fréquentes à des conférences internationales ou par l'organisation de congrès. Dhammananda participe aussi à des comités, des assemblées et des colloques sur la question de la femme en Thaïlande, ainsi qu'en Asie du Sud-Est. De même, elle participe à des ateliers de discussion, des symposiums et des séminaires organisés par des experts bouddhistes, des politiciens, des fonctionnaires et des ONG.

Dhammananda peut également compter sur les retombées financières de la réputation de sa mère Voramai, qui était une *Bhikkhuni* mahayane respectée au pays. En effet, l'avantage de ce temple est qu'il accueille la seconde génération de *Bhikkhuni* à Nakhon Pathom. Les laïques de la ville font donc appel à ses services lors de cérémonies bouddhistes précises. En ce sens, d'autres organisations et d'autres communautés ont aussi recours à ses services pour qu'elle effectue ses bénédictions. Ils démontrent alors leur soutien au mouvement. En plus, le temple peut compter sur les traditionnels jours d'offrande aux communautés religieuses au pays, comme celui de la crémation, du mariage, du Nouvel An et de la cérémonie de la *kathin*<sup>56</sup>. À ceci s'ajoute une autre source de revenus pour le temple, soit les nombreuses apparitions qu'elle effectue dans divers médias en tant qu'experte sur la question du bouddhisme. Ce qui n'est pas surprenant, puisqu'elle et sa mère ont été des personnalités connues du public.

En somme, la question des sources de revenus est complexe et reflète le statut

---

<sup>56</sup> Cérémonie qui se tient le mois suivant la fin de la retraite monastique annuelle (*vassa*). Elle consiste à un des moments propices pendant l'année où les laïques peuvent augmenter leurs mérites. Traditionnellement, les laïques offrent aux moines des robes, des denrées ou des objets dont le temple a besoin pour assurer sa survie pour le reste de l'année.



précaire des religieuses en Thaïlande. Elle met en lumière les réseaux et les collaborations qui ont été cités précédemment. Le revenu des *bhikkhunis* (et des *mae-chis*) est un sujet important, puisque les religieuses ne bénéficient pas des avantages octroyés aux moines, soit une éducation gratuite ainsi que la possibilité d'avancement dans la hiérarchie sociale à partir de leur statut de religieuse. Manifestement, ces femmes vont à l'encontre des stéréotypes culturels. Le soutien d'une partie de l'élite démontre aussi que la cause des *bhikkhunis* gagne du terrain auprès de certaines femmes plus fortunées et influentes (Waters, 2003, 34-35). Toutefois, la communauté de Dhammananda n'est pas à l'abri de la compétition, puisque 3 autres femmes ont été ordonnées dans la province d'Ayutthaya en 2006 (Pipat, 2007, 73). De plus, en 2008, Bhikkhuni Rattanauali a participé à la création du Centre international de méditation pour les femmes dans la province Rayong.<sup>57</sup> Dhammananda appuie cette initiative et fait ouvertement de la publicité pour le Centre, démontrant pour l'instant la solidarité qui s'organise entre les *bhikkhunis* au royaume.

Toujours au sujet des finances, les femmes Thaïes étaient traditionnellement responsables du commerce (Lindberg-Falk, 2007, 32; Kirsh, 1975). Le commerce était tout à fait approprié pour leur karma jugé inférieur à celui des hommes et le domaine des finances était considéré comme étant trop matérialiste pour les hommes. Ceux-ci avaient alors la chance d'être ordonnés et de se faire éduquer, contrairement aux femmes qui ne pouvaient être éduquées aussi facilement. La laïcisation de l'éducation dans le nouveau contexte économique mondial a bénéficié aux femmes commerçantes. Dans un tel environnement, l'éducation valorisée n'est plus rattachée aux valeurs religieuses, mais dépend plutôt de grandes institutions universitaires laïques (Harvard, Yale, Oxford, La Sorbonne, etc). Les Thaïes avaient désormais les moyens de s'offrir une éducation laïque soutenue par le processus de modernisation. Selon Dhammananda c'est la raison pour laquelle on assiste actuellement à une recrudescence de femmes laïques devenues des expertes en méditation et en philosophie bouddhiste (Entrevue 21 janvier 2001). Elles revendiquent le droit à la connaissance du bouddhisme au même titre que les moines. Ainsi, les laïques femmes ont un plus grand rôle à jouer dans la promotion du

---

<sup>57</sup> En anglais : International Women's Meditation Center. Le terrain, ainsi que deux édifices, ont été donnés par Jeraporn Herchick (une Américaine d'origine thaïlandaise) à la « Foundation for the Empowerment of Women ». Cette Fondation gère les fonds pour le développement du Centre international de méditation pour les femmes. Elle voit à offrir des opportunités aux *bhikkhunis* pour se scolariser. La Fondation s'occupe aussi du projet sur le prix distribué aux femmes exceptionnelles qui s'intitule : « Outstanding Women in Buddhism Awards Project ».

bouddhisme que dans le passé. D'après cette logique, elles sont plus nombreuses à avoir les moyens financiers pour s'éduquer et comprendre les effets néfastes de leur exclusion du *sangha*. La communauté de Dhammananda s'inscrit alors dans ce nouveau phénomène social, en offrant de rétablir l'ordre des *bhikkhunis*. En conséquence, la religieuse souhaite trouver une solution aux injustices fondées sur le genre promu par le *sangha*, tout en combattant les effets psychologiques malfaisants que subissent les femmes. Dans ce contexte, le potentiel des donatrices, soutenant la cause des *bhikkhunis*, devient menaçant pour les revenus du *sangha*. Qui plus est, pour attirer les dons, la communauté religieuse doit être en mesure d'offrir des services et des projets intéressants aux femmes.

#### 6.4 Services offerts à la population, projets

Étant donné le besoin de l'État en matière de protection sociale, il serait difficile pour lui de condamner les initiatives et les projets visant à assurer une meilleure sécurité sociale à la population, surtout si ces initiatives visent à améliorer le bien-être de 50 % de la population. En effet, le sort des femmes concerne la moitié de la société, mais aussi la moitié de l'électorat. Ainsi, dans un système qualifié de démocratie représentative limitée, la reconnaissance de l'égalité spirituelle (femmes et hommes) devient alors un moyen de faire la promotion d'une meilleure représentativité politique et religieuse pour l'État.<sup>58</sup> Ce dernier élément est important, puisque la Thaïlande est considérée comme étant le phare de la démocratie dans la région (Mydams, 2008; Case, 2001, 527). Dans cet environnement, en encourageant une variété d'initiatives religieuses dans le domaine de la sécurité sociale, l'objectif du gouvernement est d'effectuer des gains politiques nationalement et internationalement. La question du droit des femmes en politique et en religion est un sujet qui fait bonne presse auprès des organisations non gouvernementales et auprès des organisations internationales. En ce sens, le mouvement des *bhikkhunis* ayant récupéré la question du statut marginal de la femme dans la société, il est alors possible de rentabiliser cette thématique pour améliorer l'image de l'État.

---

<sup>58</sup> La Thaïlande est une démocratie représentative limitée. En effet, l'échec de la notion de représentativité s'est concrétisé par un système politique qui ne tient pas compte des pauvres et des groupes marginaux sur son territoire. Ce problème a occasionné des mobilisations d'agitateurs contre les autorités thaïlandaises. Le sentiment partagé, par les pauvres et les groupes marginaux, est que les politiciens et les bureaucrates se perçoivent comme une caste de dirigeants à part, plutôt que des fonctionnaires au service du public (Phongpaichit, 2002, 15).

Comme dans le cas de la Dhammakaya et de la Santi Asoke, les projets en cours au temple de Dhammananda sont présentés comme un complément idéal aux politiques sociales de l'État. Ils s'avèrent, comme dans le cas des deux autres communautés religieuses dans ce travail, d'un complément peu coûteux à la couverture sociale déjà existante. Ainsi, cette section va étudier brièvement les programmes du temple Songdhammakalyani à travers les services et les projets qu'elle offre à la population. À première vue, la communauté des *bhikkhunis* est toujours à l'état embryonnaire en Thaïlande. En 2007, on dénombrait 6 Bhikkhunis theravadines au royaume et plus d'une quinzaine de Samaneris (novices).<sup>59</sup> Dans la tradition mahayane, les *bhikkhunis* seraient plus de 200 réparties un peu partout en Thaïlande, dans divers lieux de pèlerinage chinois (sino thaï) ou dans des centres végétariens. Les services offerts aux femmes thaïes sont donc encore limités, comme le démontre le cas du temple Songdhammakalyani.

En avril 1996, la seule Fondation du temple, la « Maison de la paix et de l'amour » (Home of Peace and Love/Baan San Rak), voit le jour. Une première ébauche du projet avait pris forme en 1995. Chatsumarn Kabilsingh voulait alors créer un endroit pour les personnes âgées et en perte d'autonomie. Elle a fait ce choix alors qu'elle traduisait « Choose Peace », un dialogue entre Johan Galtung (Institute for Peace Research) et Daisaku Ikeda (Soka Gakkai International). Galtung et son concept de « paix » eurent alors un impact qui allait mener Chatsumarn à vouloir concrétiser cette Fondation.

La Fondation du temple a depuis changé et elle a plusieurs fonctions, notamment celle d'aider des femmes victimes d'agressions sexuelles. Au départ, ce projet se voulait un endroit pour venir en aide aux femmes ayant une grossesse non désirée. Ensuite, Chatsumarn souhaitait également venir en aide aux femmes issues de milieux défavorisés. Elle cherchait alors à créer un lieu pour reconforter ces femmes dans le besoin, mais elle voulait aussi que la Fondation soit un centre de formation, où les femmes pourraient y recevoir des cours sur le dharma (loi universelle bouddhiste) et des cours de méditation. En Thaïlande, ces femmes (droguées, prostituées, violées, battues) sont habituellement laissées à elles-mêmes, victimes des préjugés sur leur mauvais karma (Kabilsingh, 1991a, 67-86; Waters, 2003, 27). C'est pourquoi la cause des *bhikkhunis* est perçue par Dhammananda comme étant en soi un nouveau projet ayant la capacité d'améliorer la sécurité sociale des femmes en Thaïlande.

---

<sup>59</sup> Information tirée du site officiel de l'organisation le 2 septembre 2008 : [http://www.thaibhikkhunis.org/eng/index.php?option=com\\_content&task=view&id=38&Itemid=21](http://www.thaibhikkhunis.org/eng/index.php?option=com_content&task=view&id=38&Itemid=21)

D'après Dhammananda, la philosophie bouddhiste contribue à donner l'encadrement nécessaire au bien-être de ses membres.<sup>60</sup> Les objectifs de la Fondation sont alors les suivants : 1) fournir un abri aux femmes et aux filles dans le besoin; 2) offrir la possibilité d'obtenir une éducation pour les filles (pas seulement une éducation bouddhiste); 3) permettre à ces femmes d'avoir accès à une formation spirituelle. Le projet vise toutes les femmes et les filles dans le besoin. Ses objectifs sont nettement féministes, même si Chatsumarn ne se percevait pas comme telle, à cause de son opinion sur l'avortement. Aujourd'hui, elle se dit pourtant ouvertement être une féministe bouddhiste militant pour les droits de la femme (Entrevue 21 janvier 2001; Entrevue 23 novembre 2005b). De cette façon, en s'identifiant comme une féministe, la religieuse peut alors intégrer des réseaux plus vastes et s'attirer de nouveaux sympathisants.

En ce moment, la Fondation de la « Maison de la paix et de l'amour » fait désormais partie d'une autre Fondation qui s'intitule la Buddhasavika. Cette dernière inclut trois projets, soit la revue Yasodhara (NIBWA)<sup>61</sup>, la formation Buddhasavika et finalement la « Maison de la paix et de l'amour ». Ces trois projets constituent l'ensemble des projets du temple de Dhammananda. Débutant en 1984, la revue Yasodhara<sup>62</sup> est une publication trimestrielle qui s'intitulait au départ NIBWA (Kabilsingh, 1991a, ix). Elle se voulait une façon de donner la parole à toutes les femmes bouddhistes du monde. L'organisation cherchait alors à établir une communauté mondiale pour le droit des femmes bouddhistes, ainsi qu'à créer un lien d'appartenance pour améliorer le sort des femmes dans cette religion. À l'heure actuelle, cette revue se veut avant tout un moyen d'informer le public sur les activités des femmes dans le bouddhisme, partout sur la planète. En plus, l'objectif est de venir en aide aux femmes désirant rétablir le *sangha* des *bhikkhunis*, et ce, partout où il y a le bouddhisme. La revue partage ainsi les ambitions de la Sakyadhita (Association internationale pour les femmes bouddhistes) cofondée par Chatsumarn en 1989, soit 12 ans avant son ordination en tant que Samaneri (novice). La revue est distribuée dans plus de 35 pays. Elle devient alors un outil d'information pour renforcer les réseaux transnationaux de la communauté.

Les objectifs de la Fondation Buddhasavika sont : 1) venir en aide aux femmes dans le besoin, pour leur assurer une meilleure qualité de vie, 2) assurer une éducation et

<sup>60</sup> L'information est tirée du dépliant sur la Fondation et qui s'intitule : « Home of Peace and Love ». Ce dernier m'a été donné par Dhammananda en 2000.

<sup>61</sup> NIBWA : Newsletter on International Buddhist Women's Activities.

<sup>62</sup> Yasodhara aurait été, selon les écrits bouddhistes, le nom porté par l'épouse du Bouddha historique.

une formation aux femmes pour qu'elles subviennent à leur besoin, 3) défendre le progrès culturel, 4) travailler à l'amélioration de la société en collaborant avec les organisations gouvernementales et les organisations non gouvernementales, 5) être sans engagement politique.<sup>63</sup> Ces objectifs poursuivent en grande partie les buts que s'était fixés la Fondation de la « Maison de la paix et de l'amour ». L'ambiguïté du troisième point souligne la construction idéologique de la communauté qui se veut une réinterprétation de la culture d'après le postulat de l'égalité entre les hommes et les femmes en Thaïlande. Qui plus est, le troisième et le quatrième point semblent contredire la dernière affirmation, puisqu'ils se rattachent tous les deux à des valeurs politiques. La communauté cherche ainsi à s'attirer les faveurs du *sangha* et intégrer l'appareil étatique. Mise à part cette Fondation, le projet sur la formation Buddhasavika consiste à une formation de courte durée pour les femmes bouddhistes. La formation cherche à offrir une éducation bouddhiste, à acquérir et à renforcer une confiance en soi et finalement à développer le corps et l'esprit. En outre, la formation offre aux participants des cours de méditation, de yoga et de qi gong. Le projet de « Maison de la paix et de l'amour » est, quant à lui, toujours en fonction. Le projet met l'accent sur une formation adaptée aux besoins spécifiques des femmes dans le besoin tout en leur offrant une atmosphère religieuse.

Mis à part ces trois projets, le temple Songdhammakalyani avait jusqu'à tout récemment une école primaire pour les jeunes démunis. Elle se nommait Dharmapisamai et fut fondée par la *Bhikkhuni* Voramai Kabilsingh. Au départ, cette école n'était que pour des orphelins, mais sa vocation a éventuellement été modifiée. En effet, Dharmapisamai est par la suite devenue une école privée et a accueilli plus de 400 étudiants, filles et garçons. La soeur de Dhammananda y a enseigné et elle s'occupait en partie de la gestion de l'école. Avant sa fermeture en 2001, il y avait plus d'une centaine de jeunes. L'établissement sert aujourd'hui de bureau pour les *bhikkhunis* et l'édifice est utilisé comme école pour préparer les *mae-chis* à devenir des *bhikkhunis*. Le temple abrite aussi le Centre international pour les femmes bouddhistes (Dhammananda, 2004, 4-6).<sup>64</sup> Qui plus est, l'organisation religieuse continue de recevoir des dons pour que puisse se réaliser ce projet. En outre, la communauté gère une autre activité qui s'intitule la « Communauté internationale du

<sup>63</sup> Information tirée sur le site officiel de la communauté le 7 septembre 2008 à l'adresse suivante : [http://www.thaibhikkhunis.org/eng/index.php?option=com\\_content&task=blogsection&id=2&Itemid=7](http://www.thaibhikkhunis.org/eng/index.php?option=com_content&task=blogsection&id=2&Itemid=7)

<sup>64</sup> En anglais : International Centre for Buddhist Women (Waters, 2003, 19).

*sangha* des *bhikkhunis* en résidence » (Dhammananda, 2002, 10-11).<sup>65</sup> Cette activité est mise en évidence à l'entrée du temple pour en faire la promotion et démontrer l'internationalisation du mouvement des *bhikkhunis* au public thaï. En plus de ces formations, le temple offre aussi des séances de chants et de méditations tous les dimanches pour les laïques. Cette pratique a été instaurée par Voramai. Le dimanche Dhammananda donne toujours des cours de dharma (loi universelle bouddhiste). Ainsi, la religieuse poursuit les pratiques et les initiatives de sa mère Voramai tout en innovant avec d'autres projets d'envergure internationale.

Les projets d'aide humanitaire de l'organisation intéressent aussi la religieuse, qui s'inspire du mouvement « bouddhiste humanitaire » du moine Hsing Yun basé à Taiwan (Tilakaratne, 2004, 19-23). Un exemple de cet engagement social est lors du Tsunami de décembre 2004. La nonne mobilisa alors un petit groupe pour se rendre dans les régions durement touchées par le séisme. L'aide modeste apportée par la communauté de Dhammananda visait : 1) une aide immédiate et 2) le soutien psychologique pour la population affectée. Ainsi, la délégation de la religieuse a offert des dons en argent et de l'aide manuelle aux groupes de bénévoles laïques et religieux déjà sur place (Dhammananda, 2005, 10-17). Toutefois, c'est surtout de l'aide psychologique (rites funéraires, confessions, témoignages) que la religieuse était en mesure d'offrir. Au-delà des intentions altruistes de la moniale, l'occasion était idéale pour faire la promotion de sa cause et accumuler du capital politique et religieux.

Comme pour la Dhammakaya et la Santi Asoke, l'aide humanitaire se disait fondée sur la compassion. Pourtant, d'après les objectifs de l'organisation, cités précédemment dans ce chapitre, la communauté religieuse conçoit la bonne action comme une dialectique entre le bien-être physique et mental de l'individu et de la communauté. En venant en aide à son prochain dans les régions comme Takua-pa (province Pang-nga), son institution allait bénéficier automatiquement de son geste altruiste. Dans ce contexte de crise nationale occasionnée par le Tsunami en 2003, Dhammananda allait légitimer le mouvement religieux des *bhikkhunis* et l'existence de son temple. C'est en soi une forme de prosélytisme où l'on convertit la souffrance en capital religieux et politique. Le projet d'aide humanitaire de l'organisation devient alors une étape importante vers une reconnaissance nationale (gouvernement et *sangha*) et internationale (organisations internationales). Par son action, Dhammananda démontrait le potentiel du mouvement de *bhikkhunis* à contribuer au filet de sécurité sociale,

<sup>65</sup> En anglais : International Bhikkhuni Sangha in Residence.

advenant l'acceptation par les autorités de l'égalité spirituelle entre les hommes et les femmes. Sa présence dans le Sud de la Thaïlande, à ce moment historique, visait non seulement à attester de son activisme du bien-être, mais confirmait aussi les intérêts politiques du mouvement. Conséquemment, Dhammananda augmentait non seulement la crédibilité religieuse et politique de son organisation, mais aussi des idées féministes bouddhistes au pays. Ce dernier point soulève l'idée de la relation de l'organisation de Dhammananda aux politiques de l'État.

### 6.5 Relations aux politiques de l'État

La difficulté pour l'État à négocier avec l'émergence du mouvement des *bhikkhunis* provient du fait que cette catégorie de religieuses apporte une confusion dans la façon de concevoir l'interaction entre le domaine du religieux et du politique au pays (Waters, 2003, 16-17). Si le *sangha* fait partie de l'État, c'est que les autorités politiques encadrent le clergé, dont la force de mobilisation pourrait rapidement devenir une force politique déstabilisante.<sup>66</sup> En ce sens, la confusion qu'apporte le mouvement des *bhikkhunis* est l'image d'émancipation qu'elle projette autant pour le *sangha* que pour l'État. En effet, les valeurs libérales que prône Dhammananda laissent plusieurs groupes perplexes sur ses véritables intentions. Qui plus est, les groupes libéraux ne peuvent imposer unilatéralement leur point de vue au *sangha*, sans se heurter contre des opposants conservateurs soutenus par les hautes sphères du pouvoir politique. De plus, les autorités se méfient des idées libérales dont la prémisse serait une plus grande liberté des individus parce qu'elles craignent que cela ne mène à s'opposer à toutes formes d'autorité.

C'est alors dans un contexte politique de débat entre alliances conservatrices et libérales que les *bhikkhunis* tentent de se rapprocher des autorités religieuses en place. Bien que les religieuses aient réussi à trouver des sympathisants à l'intérieur du clergé, ceux-ci sont encore minoritaires. Dhammananda s'est alors tournée vers l'État pour tenter de chercher d'autres appuis. Toutefois, ce soutien est modeste pour l'instant, pour la bonne raison qu'une acceptation de l'ordre des religieuses entraînerait une réinterprétation du rôle de la femme dans la société, ainsi qu'une révolution des mœurs. De plus, malgré leurs intentions apolitiques, la réinterprétation du canon bouddhiste,

<sup>66</sup> Tel que mentionné au chapitre 3, l'État profite aussi des réseaux des temples pour toucher la population sur l'ensemble du territoire.



proposée par les *bhikkhunis*, suit les aspirations de la nouvelle classe moyenne urbaine. Ces aspirations défient les discours politiques et religieux hégémoniques institutionnalisés. Pour cette classe moyenne éduquée, être un Thaï est synonyme d'être un bouddhiste socialement engagé capable de tirer ses propres interprétations du canon (Tipitaka). Afin de comprendre cette opposition aux discours hégémoniques, le lien des *bhikkhunis* avec l'État sera brièvement souligné à travers les trois vagues de *bhikkhunis* décrites un peu plus tôt dans ce chapitre.

Le comportement de l'État quant aux mouvements des *bhikkhunis* révèle le changement qui s'est opéré dans la culture politique et religieuse au royaume à l'époque. En effet, la fin de la monarchie absolue en 1932 est un moment d'incertitude politique pour les traditionnelles institutions du pouvoir au royaume, comme la monarchie et le *sangha*. La vive réaction des autorités religieuses aux initiatives des *bhikkhunis* s'insère également dans ce contexte d'instabilité politique. Les centres habituels du pouvoir ébranlé présageaient une révolution des mœurs. Ainsi, c'est dans cet environnement politique que la révolution démocratique thaïlandaise parvient à mettre en place un système parlementaire (Satha-Anand, 1990, 396). Pour ces raisons, le *sangha*, inquiet de perdre ses privilèges politiques, prend très au sérieux les revendications des *bhikkhunis*. Le clergé entreprendra des mesures draconiennes à la venue d'un concurrent dans le marché du religieux. L'ordination des deux premières *bhikkhunis* sera associée à une stratégie libérale pour miner la survie de l'institution bouddhiste conservatrice. En conséquence, le clergé cherchait à conserver à tout prix son emprise sur les valeurs patriarcales établies, ainsi que sur son accès au pouvoir étatique. Cet accès leur garantissait un monopole religieux et financier. Dans les circonstances, l'initiative des *bhikkhunis* a, dès ses débuts, été reliée à un processus de modernisation et de démocratisation qui contredisait la traditionnelle structure verticale du pouvoir au pays. Elle correspondait alors à une nouvelle interprétation du karma non plus centrée uniquement sur l'individu, mais sur le bien de la communauté bouddhiste en général (Ambuel, 2006, 100-105).

Ainsi, la première vague de *bhikkhunis*, soit celle de 1928 à 1932, s'est soldée par l'emprisonnement des deux premières *bhikkhunis*, soit Sara et Jongdi Bhasit (filles du controversé politicien Narin Pasit).<sup>67</sup> Le moine (Bhikkhu Ard) soupçonné d'avoir ordonné les deux sœurs s'était alors vu obligé de quitter le clergé. Le *sangha* s'objecta

<sup>67</sup> À noter que ces deux femmes étaient les filles du controversé politicien Narin Pasit (Panom Saranarin). Il aurait incité ses deux filles à rétablir l'ordre de *bhikkhunis*, croyant que ce geste aurait un impact positif sur le *sangha* (Kabilsingh, 1991a, 45; Pipat, 2007, 72). Ce fait souligne encore une fois le lien entre la politique et la religion au pays.

alors à leur ordination et réitéra l'idée que les femmes étaient les ennemies des moines. Les autorités religieuses attribuèrent finalement l'ordination des femmes à l'œuvre d'un moine ayant perdu la raison et elles accusèrent les *bhikkhunis* de vouloir créer un schisme dans le bouddhisme. Du côté du public, la réaction fut tout aussi virulente dans les médias où l'on dénonçait l'ordination comme étant l'œuvre d'un hérétique. Certains ajoutèrent que cet hérétique devrait être puni par la peine de mort (Kabilsingh, 1991a, 46-47). Les journalistes souhaitaient l'intervention du gouvernement dans cette affaire. Seul le quotidien pour les femmes Ying Thai verra d'un bon oeil l'ordination des deux religieuses.<sup>68</sup> La police finit par emprisonner les deux sœurs pour quelques jours. À leur sortie de prison, comme dans le cas de la Santi Asoke, ces deux femmes tenteront de porter une robe brune pour éviter la controverse. Le port de la robe safran aurait été directement perçu comme une confrontation à la hiérarchie du clergé. Les femmes n'ayant pas le même statut que les hommes dans le *sangha* theravadin, elle sont obligées de porter une robe de couleur blanche. Toutefois, malgré cette attention, les autorités politiques et religieuses continuèrent leur harcèlement. Les *bhikkhunis* finirent par troquer leur robe brune pour des robes blanches, identiques à celles des *mae-chis*, acceptées par le *sangha*.<sup>69</sup> À cause de la pression sociale, ces deux sœurs décidèrent d'abandonner leur statut de religieuse. Qui plus est, le clergé à l'époque fait adopter une loi interdisant à tous les moines du royaume d'ordonner des femmes *samaneri* (novice), *sikhamana*<sup>70</sup> ou *bhikkhuni*. On voulait éviter que ne se répète pareille situation. Par ailleurs, cette loi du *sangha* de 1928 est toujours en vigueur aujourd'hui et son amendement est l'un des objectifs de Dhammananda (Pipat, 2007, 72).

La deuxième vague des *bhikkhunis*, soit celle de 1971 à 2001, correspond à l'ordination de Voramai Kabilsingh. Comparativement à la première vague des *bhikkhunis*, les autorités politiques et religieuses auront une réaction plus tempérée. Le pays, comme lors de la première vague, est en pleine réflexion politique. En ce sens, l'ordination de Voramai coïncide à deux années près, à la révolution étudiante d'octobre 1973. Révolution qui allait mettre en place un gouvernement civil et déloger le régime des militaires au pouvoir depuis 1932. De courte durée, ce gouvernement civil sera délogé par les militaires dès 1976. Comme pour la première vague, la deuxième vague de

<sup>68</sup> Voir au début de ce chapitre pour plus d'information sur ce quotidien.

<sup>69</sup> Il faut spécifier qu'à l'époque, 6 autres *mae-chis* s'étaient jointes aux deux *bhikkhunis*, démontrant ainsi l'intérêt réelle que présentait cette catégorie de religieuses pour les femmes au royaume (Kabilsingh, 1991a, 46).

<sup>70</sup> Le terme *sikhamana* (personnes respectant les préceptes) est presque l'équivalent de *samaneri*.

*bhikkhunis* accompagne un environnement politique favorable aux valeurs démocratiques. Dans cet environnement, la réaction des autorités sera plus modeste, pour la simple raison que Voramai ira se faire ordonner dans la tradition mahayane à Taiwan. Elle évita ainsi toute interférence avec le clergé et le gouvernement. Néanmoins, avant son ordination de *Bhikkhuni* en 1971, le cas de Voramai a été débattu au département des Affaires religieuses dès les années 1950. Elle était alors sommée par le shérif de changer la couleur de sa robe qui était jaune pâle, ce qui la distinguait des *mae-chis*. L'autre point de controverse était le choix de la terminologie utilisée pour désigner son temple. En effet, le temple utilisait le terme *watra* qui rappelait celui de « *wat* » (temple en Thaïlandais). Les autorités voulaient ainsi éviter toute identification possible avec la tradition theravadienne. Des poursuites judiciaires avaient alors été entamées par le maire de Nakhon Pathom où est toujours localisé le temple Songdhammakalyani. À la suite de ces démarches, le Conseil des Anciens (Mahatherasamakhom) prononça un verdict de non-culpabilité pour la communauté de Voramai (Kabilsingh 1991a, 50-51). Lors de son ordination en 1971, le *sangha* se contenta de rappeler au public qu'il ne reconnaissait pas cette religieuse comme *bhikkhuni* et qu'elle restait une *mae-chi* pour le clergé.

La dernière vague de *bhikkhunis* débute en 2001 et elle s'est depuis propagée dans d'autres régions au-delà de la province de Nakhon Pathom. La période où débute l'ordination de Chatsumarn est reconnue comme étant favorable au processus de démocratisation, puisqu'on voit pour la première fois de son histoire l'élection d'un gouvernement ayant des visées populistes. Par contre, ce processus est aujourd'hui durement éprouvé par les vieilles élites au pouvoir (Case, 2001, 547). Brièvement, ces élites refusent de voir la gouvernance du pays soumise aux choix politiques de l'électorat. Un électorat qui est par ailleurs majoritairement composé de la classe paysanne, peu éduquée et qui revendique un bien-être minimum (Vatikiotis, 2008; Wiliam). La politisation de cette classe se mobilise autour d'une redistribution économique plus équitable et sur une politique de reconnaissance qui est nouvelle pour le paysage politique du pays (Williams, 1999).<sup>71</sup>

La confrontation entre la vieille garde au pouvoir (essentiellement urbaine), et la politisation récente de la classe paysanne, est aujourd'hui responsable d'une polarisation

---

<sup>71</sup> La redistribution économique plus équitable et la politique de reconnaissance sociale qui mobilisent la classe paysanne établissent un rapport entre le domaine du politique et de l'individu. Ce lien reconnaît que les injustices culturelles sont interreliées avec les inégalités économiques (William, 1998). Ainsi, selon ce point de vue, la mobilisation de la classe paysanne en Thaïlande correspond également à une forme d'activisme du bien-être.

sans précédent de la société. Cette nouvelle configuration sociale illustre la volonté des nouvelles élites de restructurer le pouvoir selon un principe de représentativité démocratique. Elle a été initiée par l'ancien Premier ministre en exil : Thaksin Shinawatra.<sup>72</sup> Ce contexte politique est capital pour comprendre les tensions que soulève l'ordination de Chatsumarn Kabilsingh. En effet, les revendications des *bhikkhunis* sont perçues, par le *sangha*, comme étant un affront à son autorité absolue. En ce sens, le centre du pouvoir traditionnel du clergé est confronté aux désirs des *bhikkhunis*, pour qui les femmes doivent avoir le droit de partager la gouvernance du *sangha*. Cependant, l'institution bouddhiste perçoit l'acceptation des *bhikkhunis*, dans leur cercle d'initié, comme étant l'obligation de partager le pouvoir hiérarchique. En ce sens, pour les religieuses (*bhikkhunis*), il s'agit de démocratiser le *sangha*. C'est-à-dire l'idée que l'institution soit désormais gouvernée selon un principe de représentativité qui reflète la composition de la population. Bien que le *sangha* thaïlandais soutienne l'idée que le bouddhisme soit par essence vertueux et démocratique, il reste pour l'instant attaché à une conception de l'autorité qui est exclusive et autoritaire. Ainsi, cette dynamique reflète la polarisation de la société entre, d'un côté, les vieilles élites contre le processus de démocratisation et, de l'autre, les nouvelles élites en faveur de l'application du principe de représentativité. La troisième vague de *Bhikkhuni* émerge alors dans une période de transition politique, comme ce fut le cas pour les deux autres vagues.

À la suite de l'ordination de Dhammananda (Chatsumarn Kabilsingh), la religieuse suscitera des réactions partagées des autorités. À ce sujet, plus de 70 ans après l'adoption de la loi interdisant aux moines d'ordonner les femmes au royaume, Dhammananda devient une *Bhikkhuni* au Sri Lanka. Son ordination est alors effectuée dans la tradition theravādine en 2001. Ce geste est alors perçu comme une offense par les autorités religieuses thaïlandaises. De plus, comme ce fut le cas pour les deux vagues précédentes, les efforts pour étouffer l'événement auront été nombreux. À titre d'exemple, celui de l'intervention des militaires lors d'une entrevue télévisée, l'accusant d'être un danger pour la société. On craignait alors qu'en ébruitant l'ordination de la religieuse, il y ait des manifestations importantes pour dénoncer les objections du *sangha* à accueillir les femmes dans le clergé. Les militaires appréhendaient aussi l'instabilité sociale que pourrait occasionner un tel mouvement de solidarité. Le sujet était devenu une

<sup>72</sup> En empruntant la terminologie de Fiona Williams, Thaksin a créé le « citoyen du bien-être » (the Welfare subject) (William, 1998). Loin d'être exemplaire, Thaksin est également accusé par les autorités de corruption et d'évasion fiscale. On le tient également coupable d'abus de droits humains dans le Sud de la Thaïlande et dans le Nord pour sa lutte contre la drogue.

question de sécurité nationale. Cette censure, exercée par les autorités, fut levée seulement après que l'Association des journalistes thaïs s'insurgea contre cette mesure, en évoquant le droit à la liberté d'expression et de presse, tel qu'établi par la Constitution de 1997 (Ekachai, 2001, 294; Lindberg-Falk, 1007, 239). En plus de ce geste d'intimidation par les militaires, le département des Affaires religieuses professa des menaces aux temples de la religieuse, en communiquant de façon claire son opposition à ce genre d'initiative.

Contrairement aux deux autres vagues, la troisième allait bénéficier d'une présence accrue des femmes au Parlement. En effet, en 2001, année même de l'ordination de Chatsumarn, le Sénat allait élire ses membres pour la première fois. Il y eut alors l'élection de 20 femmes au Sénat, soit un peu plus de 20 % des membres de cette institution (Vichitranonda & Bhongsvej, 2008, 60). Cette percée des femmes en politique faisait suite à des pressions d'organisations non gouvernementales pour la promotion de la femme en politique. Pour ces groupes de femmes, la solution aux pratiques discriminatoires dans la société passait par une participation plus importante de la femme dans le processus décisionnel au pays. Dans cet environnement, en cherchant à améliorer le bien-être de la femme, la sénatrice Rabiabrat Pongpanit soutenait dès 2002 l'idée de rétablir l'ordre des *bhikkhunis* au pays (Entrevue 23 novembre 2005b; Lindberg-Falk, 2007, 243).

Après 6 mois de recherche, le « Comité thaï du Sénat sur la femme »<sup>73</sup> statuait que rétablir l'ordre des *bhikkhunis* au royaume ne contrevenait en aucun cas aux principes bouddhistes. La sénatrice Rabiabrat soulignait alors que la loi de 1928, visant à interdire aux moines d'ordonner des femmes, contredisait les principes de liberté de culte et de genre, telle qu'enchâssée dans la constitution de 1997 (Lindberg-Falk, 2007, 243). En 2003, après que l'affaire eut été soumise au Parlement, le sous-ministre affirmait que la cause des *bhikkhunis* ne relevait pas des institutions séculières. Par la suite, en 2004, le Bureau national bouddhiste<sup>74</sup> concluait qu'il était tout simplement impossible de rétablir l'ordre des *bhikkhunis*. La raison étant que selon la tradition théravadine, cette communauté s'était éteinte avec le temps. Ces événements démontrent l'importance des réseaux de Dhammananda au pays. Ils mettent aussi en évidence le lien entre le bien-être de la femme dans la société et sa place dans le bouddhisme au pays. Point de vue qui est

<sup>73</sup> En anglais : Thai Senate Committee on Women, Youth, Elderly. Le nom complet proposé en français est : « Comité thaï du Sénat sur la femme, la jeunesse et les personnes âgées ».

<sup>74</sup> En anglais : National Buddhist Bureau.

partagé par plusieurs femmes au Parlement, mais que les décideurs politiques, majoritairement des hommes, refusent toujours de reconnaître. En ce sens, la question de l'égalité spirituelle de la femme va bien au-delà du statut légal de 13 000 *mae-chis* existantes au royaume; il concerne la façon dont les femmes se perçoivent et se valorisent dans la société (Ekachai, 2001, 234).<sup>75</sup> Également, le verdict du *sangha*, dans cette affaire, reflète une institution conservatrice qui s'adapte difficilement au processus de modernisation de la religion en cours (Pipat, 2007, 72).

Le rejet de la cause des *bhikkhunis* par le Parlement est aussi symptomatique d'un autre phénomène, celui de la conception différente du bien-être entre les hommes et les femmes au pays. Cette différence a été relevée par d'autres organisations et plusieurs femmes en politique (Vichit-Vadakan, 2008, 27-53). En effet, les femmes en politique seraient plus soucieuses du bien-être de la famille, de l'éducation et de la santé. De plus, les femmes issues de milieux défavorisés seraient plus nombreuses à voter aux élections (Wongchaisuwana & Tamronglak, 246). L'éducation des femmes devient alors un facteur important pour encourager le processus de démocratisation car les femmes pauvres seraient plus facilement victimes de manipulations politiques que leurs consœurs éduquées (Wongchaisuwana & Tamronglak, 2008, 246). Qui plus est, c'est la présence de femmes en politique qui a permis l'institutionnalisation de mécanismes capables de répondre aux besoins de femmes dans le secteur public (Vichit-Vadakan, 2008, 46-47). Toutefois, ce n'est pas le nombre de femmes en politique qui pourra résoudre le problème d'inégalité sociale, comme l'a démontré le verdict sur les *bhikkhunis* au Parlement (Vichit-Vadakan, 2008, 51). Néanmoins, l'augmentation du nombre de femmes au Parlement ces dernières années laisse présager une meilleure représentation de l'intérêt des femmes, dans les débats et dans les formulations des politiques sociales.

En acceptant de débattre du sujet des *bhikkhunis*, le Parlement souhaitait projeter l'image d'un État soucieux des propositions des femmes. L'institution démontrait ainsi l'intérêt qu'elle porte au bien-être de toute sa population, sans faire de discrimination. Le message envoyé à la communauté internationale est celui d'un État ayant à cœur les droits sociaux de ses citoyens. C'est en quelque sorte une confirmation que le pays est un État de droit où la société est soumise à un ensemble de règles juridiques. Il correspond à cette idée des autorités selon laquelle le pays est un véritable modèle de démocratie pour

<sup>75</sup> Depuis l'adoption de la loi sur les caractères de l'administration du *sangha* de 1902, jamais une religieuse (*mae-chi*) n'a été en mesure d'obtenir la charge d'un district ou d'une région, comme c'est couramment le cas des moines.



la région. Du côté des *bhikkhunis*, le jugement prononcé en leur faveur par le « Comité thaï du Sénat sur la femme » leur sert de capital religieux, juridique et politique. Qui plus est, en étant débattu par les hautes institutions politiques du pays, la sénatrice Rabiabrat confirmait indirectement la légitimité des communautés de religieuses au pays. Pour Dhammananda, ce verdict est une étape de plus vers la reconnaissance juridique des religieuses (*bhikkhunis* et *mae-chis*) en Thaïlande. À ce sujet, en faisant la promotion des percées de la communauté religieuse dans la sphère du politique, notamment à travers sa publication Yasodhara, Dhammananda encourage aussi d'autres femmes à entamer les mêmes procédures dans d'autres pays avoisinants (Elder, 2004, 8-11).

Tel que discuté auparavant, si l'ouverture des autorités religieuses tarde à se manifester pour les religieuses (*bhikkhunis* ou *mae-chis*), il en est autrement pour les autorités étatiques. Lors de l'ordination d'une seconde *Bhikkhuni* (Dhammarakhita) en février 2002, la réaction de ces deux autorités aura été moins importante que pour celle de Dhammananda. Pourtant, cette *Bhikkhuni* était alors ordonnée en Thaïlande, au temple Songdhammakalyani, plutôt qu'au Sri Lanka. Ce geste de provocation posé par l'instigatrice de cette ordination (Dhammananda), était à la fois politique et religieux. Il contredisait directement le clergé theravadin soucieux de maintenir les femmes hors de l'orthodoxie religieuse. De plus, la cérémonie démontrait le caractère transnational du mouvement des *bhikkhunis*. Il y avait pour l'événement la participation de *bhikkhunis* venues du Sri Lanka, de l'Indonésie, de la Thaïlande et de Taiwan (Lindberg-Falk, 2007, 242). À l'époque, la réponse du ministère de l'Éducation démontrait l'intérêt de la cérémonie pour les autorités politiques. Pour l'occasion, ce Ministère annonçait qu'il lui était impossible de s'opposer à cet événement, étant donné qu'il relevait de l'autorité du *sangha* sri lankais. Le communiqué affirmait, entre autres, que le Ministère pouvait intervenir seulement en cas de menace à la sécurité nationale. Bref, cette réponse des autorités politiques démontre un comportement plus libéral que lors de l'ordination de Dhammananda en 2001 (Lindberg-Falk, 2007, 42). Il témoigne aussi d'un État encourageant le pluralisme religieux sur son territoire.

Avant la crise financière de 1997, le succès des politiques de sécularisation du système éducatif se traduisait par une baisse importante du nombre d'inscriptions de moines novices aux écoles bouddhistes. Néanmoins, après la crise financière, ces écoles bouddhistes voient une recrudescence de près de 40 % dans ses inscriptions (Lindberg-Falk, 2007, 202-203). Ce système de protection sociale religieux pour les garçons pauvres regagne ainsi en popularité à cause de la crise économique. Cependant, tel que souligné



précédemment, il profite aux garçons au détriment des filles. En ce sens, le mouvement de *bhikkhunis*, au même titre que celui des *mae-chis*, tente de changer cette réalité, en cherchant à convaincre l'État de subventionner l'éducation des filles à travers des écoles bouddhistes opérées par des nonnes. Dans cet environnement de crise, il est habituellement difficile pour les *bhikkhunis* et les *mae-chis* d'effectuer du travail social, puisque le *sangha* offre à ces dernières un environnement hostile. En effet, pour le clergé, il est coutume de boycotter l'engagement des religieuses envers le bien-être des femmes (Ekachai, 2001, 296). Le *sangha* empêche alors les religieuses d'accumuler des actes de mérites, en les privant de la possibilité de venir en aide de façon équitable aux femmes du royaume.

Bref, les trois vagues de *bhikkhunis* suscitent trois réactions différentes des autorités politiques et religieuses. Au départ, la réponse est vive et les autorités forcent les *bhikkhunis* à l'emprisonnement. Par la suite, la réaction est plus tempérée. Manifestement, les autorités politiques décident de s'en remettre au clergé pour statuer sur la légalité de rétablir l'ordre des religieuses (*bhikkhunis*) en Thaïlande. Plus tard, un Comité composé de sénatrices défie la loi du clergé interdisant l'ordination des religieuses au royaume. Cette intrusion tolérée des femmes laïques dans les affaires religieuses souligne un changement dans la culture théologico-politique. Par contre, l'emprise du clergé dans la formulation du religieux demeure toujours importante. En ce sens, étant donné la position conservatrice du *sangha* sur la question de la femme dans le bouddhisme, Dhammananda réitère sa détermination à travailler à l'intérieur de la traditionnelle structure sociale (Waters, 2003, 32). Pourtant, cette affirmation est douteuse, car à défaut de pouvoir se faire ordonner en Thaïlande, les femmes se sont déjà tournées vers d'autres *sanghas* plus libéraux, comme celui du Sri Lanka et celui de Taiwan. Effectivement, dans un contexte où l'État fait progressivement appel aux acteurs religieux pour combler son filet de protection sociale, le *sangha* risque non seulement de perdre une partie importante de ses donatrices, mais aussi un nombre important de nouvelles recrues. À ce sujet, les organisations religieuses en Thaïlande, y compris le *sangha*, sont désormais en compétition avec d'autres communautés religieuses soutenues par des réseaux transnationaux influents. En refusant les religieuses (*bhikkhunis* et *mae-chis*) au sein de son institution, le clergé thaï risque probablement sa survie à long terme. La confrontation entre le *sangha* et les religieuses (*bhikkhunis*) soulève la question des controverses entourant la communauté de Dhammananda.

## 6.6 Les controverses

Les controverses entourant la communauté religieuse de Dhammananda sont nombreuses et celles-ci peuvent être regroupées en deux groupes, soit les controverses religieuses et les controverses politiques. Cette section ne vise pas l'exhaustivité, mais elle veut présenter les principaux arguments des autorités contre l'acceptation des *bhikkhunis* dans le *sangha*. En décrivant ces deux types de controverses, cette partie illustrera également l'envergure de la restructuration que doit entamer le clergé, pour répondre aux revendications des religieuses. Refusant l'immobilisme du *sangha* sur leurs statuts, les religieuses (*bhikkhunis* ou *mae-chis*) se sont investies dans des projets sociaux ciblant l'amélioration de la condition de la femme dans la société, d'où leur activisme du bien-être. Cette stratégie a pour but d'acquérir une légitimité sociale et de changer les perceptions négatives véhiculées dans la culture populaire à leur sujet. En effet, les femmes sont déterminées à pratiquer leur religion, avec ou sans l'acceptation juridique du *sangha* (Litalien, 2001, 143).

### 6.6.1 Controverses religieuses : la question de la pureté rituelle des femmes

Les religieuses contredisent le rôle idéal attribué aux femmes dans la société, qui est celui d'une fille, d'une épouse et d'une mère dévouée (Lindberg-Falk, 2000, 52). En devenant religieuses (*bhikkhunis* ou *mae-chis*), ces femmes contredisent alors le rôle traditionnel qui leur est assigné par la société. En ce sens, les *bhikkhunis* et les *mae-chis* reformulent la définition de leur place dans la société en déconstruisant et en se réappropriant l'idéal féminin. Seulement, d'après le traditionnel contexte socioculturel, une femme qui désire se faire ordonner est perçue comme étant excentrique et égoïste (Lindberg-Falk, 2000, 54). Le domaine du religieux devient ainsi l'exclusivité des moines où les femmes se voient souvent allouer un rôle d'infériorité (Faure, 2003, 13). La mobilisation actuelle des religieuses annonce que le clergé ne peut à lui seul juger du potentiel spirituel des femmes (Litalien, 2001, 144). La controverse se situe dans cette idée que les paramètres, structurant la cognition sociale du sujet religieux, doivent être réévalués en faveur des femmes. La structure discriminatoire gère en réalité l'établissement des relations entre les hommes et les femmes en Thaïlande. Ainsi, afin de mettre en lumière les fondements des controverses religieuses, cette section va traiter des

obstacles à l'ordination des religieuses (*bhikkhunis* et *mae-chis*), tel qu'illustré par le *sangha*. Ensuite, il sera question des solutions proposées par les *bhikkhunis* pour contrer les impasses énumérées par le clergé.

L'un des premiers obstacles cités par le clergé est celui de l'absence d'un ordre de *bhikkhunis* dans la tradition theravadine actuelle. En effet, selon le clergé, les règles monastiques (*Vinaya*)<sup>76</sup> stipulent que pour pratiquer la cérémonie d'ordination des religieuses, l'assemblée doit être composée d'un minimum de 5 moines et de 5 nonnes. Ainsi, parce que l'Ordre des *bhikkhunis* n'existe plus en Thaïlande, le clergé ne peut plus ordonner convenablement les femmes. Selon ce point de vue, en ordonnant des femmes *bhikkhunis*, on enfreint alors le règlement monastique. D'après le *sangha*, c'est un geste qui porte directement atteinte aux principes directeurs du bouddhisme, tel qu'établi par le Bouddha. Il s'agit d'un geste visant à miner l'autorité, voire l'essence même de la doctrine. Dans ces conditions, les femmes désirant se faire ordonner n'ont d'autres choix que de faire appel à une autre école plus libérale, comme celui du bouddhisme mahayana. L'opposition est doctrinale et semble pour l'instant irréconciliable avec le point de vue de Dhammananda. Les *bhikkhunis* sont alors perçues comme voulant établir un schisme dans la tradition theravadine pour les autorités religieuses thaïes.

Pour Dhammananda, il est au contraire possible de rétablir l'ordre des religieuses dans la tradition theravadine. La raison étant que le canon indique qu'il serait possible de contourner certains règlements du Code. En effet, d'après les écrits bouddhistes, avant sa mort, le Bouddha accorda aux moines l'autorité de modifier certaines lois mineures (Kabilsingh, 1994, 164). Toutefois, les *bhikkhus* (moines) n'ayant jamais été en mesure de s'entendre sur ce que pouvaient être ces lois mineures; le clergé thaï n'a donc jamais osé modifier ces lois pour accepter de rétablir l'ordre des religieuses dans la tradition theravadine. De plus, la tradition mahayane est différente, en ce sens où son ordre de *bhikkhunis* n'a jamais été interrompu, comme dans le cas du Theravada.<sup>77</sup> Selon Dhammananda, cette donnée pourrait offrir au clergé thaï l'occasion d'accepter la présence de *bhikkhunis* mahayanes pour former l'assemblée

<sup>76</sup> Le *Vinaya/Vinayapitaka* : discipline. Code monastique du bouddhisme, contenu dans le *Vinayapitaka* (« Corbeille du *Vinaya* »). L'ensemble des règles de discipline du *sangha*. Le *Tipitaka* (canon bouddhiste) serait constitué de trois corbeilles rassemblant l'ensemble des écrits composant le canon pali, les textes fondateurs du bouddhisme theravada. Ces trois corbeilles sont : le *Vinaya*, le *Sutta* (sutra : sanskrit) et l'*Abhidhamma* (*Abhidharma* : sanskrit).

<sup>77</sup> Le cas du bouddhisme vajrayana est particulier car les *bhikkhunis* étaient nombreuses avant que la Chine n'envahisse le Tibet. Cette situation a changé pendant les années 60, et il n'y a plus de *bhikkhunis* sur le territoire tibétain. Il existe toutefois aujourd'hui des *bhikkhunis* dans les communautés diasporiques tibétaines (Kabilsing, 1991).

requis par le Vinaya (Code monastique). Ces nonnes mahayanes partagent un point d'origine commun avec la Tradition theravadine à cause de cette interruption. À cette idée, le *sangha* rétorque qu'il existe des divergences doctrinales majeures entre la tradition theravadine et mahayane. Les conséquences seraient que la cérémonie ne pourrait être jugée adéquate pour les *bhikkhunis*. C'est alors une impasse qui prend sa source dans les écrits canoniques. Il ne s'agit alors pas du manque de bonne volonté du clergé, mais du respect d'une interprétation conservatrice des règlements bouddhistes qui est, quant à elle, dictée par une institution conformiste. Pour être en mesure d'ordonner les *bhikkhunis*, il faudrait que le clergé s'engage à réformer le *vinaya*. Toutefois, il prétend ne pas en posséder l'autorité.

Certains groupes conservateurs, à la tête du clergé, soutiennent que le canon met en garde les moines contre l'ordination des femmes. La divergence est encore une fois doctrinale. Selon ce groupe de moines conservateurs dirigeant le clergé, le *vinaya* (Code monastique) décrit trois avertissements contre l'ordination des femmes. Le premier serait l'idée que la prospérité du bouddhisme sera écourtée de 500 ans, si les femmes sont admises dans le *sangha* (Kabilsingh, 1998a, 37). Supposition qui est contredite par l'idée que le bouddhisme est aujourd'hui en plein essor. De plus, le Bouddha a lui-même accepté d'ordonner des *bhikkhunis*. Le deuxième argument du clergé se résume à celui du nombre de commandements régissant l'ordre des *bhikkhunis* (Kabilsingh, 1998a, 13). En effet, le nombre de préceptes à respecter, pour les moines, s'élève à 227, contre 311 pour les *bhikkhunis*. Pourtant, cette affirmation peut soutenir l'argument contraire, c'est-à-dire que les femmes sont plus disciplinées et méritoires que les moines car elles respectent plus de préceptes. Finalement, le troisième avertissement est celui des 8 Grandes conditions.<sup>78</sup> Ces Huit Règles auraient été formulées par le Bouddha pour permettre aux

---

<sup>78</sup> Plus connus comme étant les 8 *Gurudharmas* ou les 8 *Garudhammas*. Ces conditions sont : « (1) Quelle que soit son ancienneté, une moniale doit toujours rendre les honneurs qui sont dus aux moines, même à ceux qui le sont seulement depuis le jour même (se prosterner, joindre les mains en signe de respect quand il parle, s'asseoir plus bas que lui, etc.). (2) Les moniales ne sont pas autorisées à passer le *vassa* (retraite annuelle) dans une zone où il n'y a pas de moines. (3) Chaque jour d'*uposatha* (présentation de la discipline monastique), les moniales doivent s'adresser au *sangha* masculin en vue de demander deux choses : la date de l'*uposatha* et la préparation d'un enseignement du dharma (loi universelle bouddhiste) à leur égard. (4) À l'issue du *vassa*, chaque moniale doit adresser (oralement) une invitation aux deux communautés (celle des moines et celles des moniales) pour qu'on lui reproche les fautes qu'elle a éventuellement commises (les moines font la même chose entre eux). (5) Une moniale qui commet un délit (faute entraînant une réunion du *sangha*) doit suivre la procédure du *manatta* (discipline, propre à purifier une telle faute) auprès des deux communautés durant quinze jours. (6) Pour une moniale, l'intégration dans le *sangha* ne peut être effectuée qu'auprès des deux communautés et seulement après avoir observé les six premiers préceptes (ne pas nuire aux êtres, ne pas s'emparer de ce qui n'a pas été donné, ne pas

femmes non seulement d'entrer dans le *sangha*, mais pour leur éviter d'être méprisées (Kabilsingh, 1998a, 18; Murcott, 1997, 238-239). Seulement, ces conditions sont perçues comme étant discriminatoires envers les moniales et démontrent leur soumission au *sangha* des moines, toujours selon le clergé. Bref, d'après le clergé thaï ces trois points seraient la preuve que les femmes n'ont pas leur place dans le bouddhisme et qu'elles doivent se contenter d'avoir une position à l'extérieur du *sangha*. Conséquemment, elles n'auraient pas le même potentiel spirituel que les hommes et, dans le meilleur des cas, leurs aspirations devraient être de se réincarner en homme. Ainsi, ce n'est qu'en étant un homme qu'elles pourront atteindre l'illumination (nirvana). Toujours partagés par certains groupes influents du clergé thaï, ces préjugés démontrent une interprétation androcentrique du domaine religieux au pays, que les religieuses et les laïques cherchent à renverser.<sup>79</sup> La communauté des *bhikkhunis* tentent de lutter contre ces préjugés qui ne sont pas l'exclusivité du clergé, mais qui se trouvent sous d'autres formes dans la société. Il faut noter qu'il existe un mouvement de moines à l'intérieur du *sangha* qui militent contre cette misogynie bouddhiste et qui prend progressivement, mais lentement de l'ampleur.

La vision de la femme comme étant inférieure aux hommes est bien répandue au royaume (Pipat, 2007, 80). Par exemple, la Fondation Dhammakaya, malgré sa popularité, endosse l'idée que la femme possède une spiritualité inférieure à l'homme (Ekachai, 2001, 288). Cette idée attribue au corps de l'homme un bagage karmique supérieur à celui de la femme. C'est une forme de discrimination karmique qui avantagerait les hommes dans la poursuite de l'illumination. D'après cette conception de la réalité, les femmes doivent alors offrir plus de dons au *sangha* pour chercher à accumuler suffisamment de mérites afin de se réincarner en homme dans leur prochaine vie (Esterik, 1982; Cook, 1981, 35). Pour Dhammananda, ce préjugé fait violence aux femmes, parce que celles-ci se voient limitées à un rôle secondaire dans leur religion

---

adopter de pratique sexuelle, ne pas mentir, ne pas absorber d'alcool, ne pas consommer d'aliment solide après midi) sans une faute durant deux ans. (7) Une moniale n'est en aucun cas autorisée à réprimander un moine. (8) Les moniales n'ont pas le droit d'enseigner aux moines, mais les moines ont le droit d'enseigner aux moniales. » (Dhamma Sami, 2004, 217-218; Kabilsingh, 1998a, 18).

<sup>79</sup> Il faut rappeler qu'historiquement, la requête des premières femmes, pour entrer dans le *sangha*, a une orientation démocratique (Murcott, 1997, 31). Elles apparaissent à la même époque où les anciens Grecs accordaient aux hommes libres, le statut de citoyen. Ce sont ces mêmes Grecs anciens à qui l'on attribue les fondements des règles démocratiques. La requête actuelle des *bhikkhunis*, en Thaïlande, se situe dans le même registre démocratique. L'institution des *bhikkhunis* aspirerait à ce système politique à cause de leur revendication égalitaire.

(Litalien, 2001, 72). Il expliquerait en partie la raison pour laquelle les femmes sont les plus généreuses donatrices au *sangha*. En effet, leurs dons seraient garants d'une réincarnation en homme dans leur prochaine vie; symboles d'un progrès karmique et d'une vie meilleure.

Les réfutations présentées par la moniale Dhammananda, aux préjugés énumérés précédemment, sont une remise en contexte de l'émergence du bouddhisme, ainsi qu'une réévaluation de la doctrine, d'après les valeurs véhiculées à l'époque actuelle. Par exemple, à propos de l'idée que la prospérité du bouddhisme serait écourtée de 500 ans, elle rétorque que le bouddhisme continue d'être prospère 2000 ans après cette prédiction, et ce, malgré la présence des *bhikkhunis* mahayanes. Le bouddhisme a depuis voyagé pour se retrouver sur tous les continents. Quant à l'affirmation sur les 311 préceptes régissant l'ordre des *bhikkhunis*, Dhammananda souligne que ce texte aurait été écrit plus de 500 ans à la suite de la mort du Bouddha, il ne serait pas surprenant que ce passage ne reflète pas exactement l'essence de la doctrine. Par ailleurs, beaucoup de ces règlements visent à protéger les femmes contre des situations fâcheuses (agression, abus de pouvoir, etc.). En plus, il y aurait de nombreuses répétitions dans ces commandements, ce qui réduit considérablement le nombre de préceptes, pour finalement ressembler au nombre de préceptes imposés aux moines. Également, pour la moniale, cette idée du mauvais karma des femmes serait un vestige des valeurs brahmaniques et confucéennes incorporées au bouddhisme avec le temps. Cependant, d'autres nuances ses propos en soutenant qu'il y avait déjà la présence d'une misogynie ascétique au sein de la tradition bouddhique ancienne (Sponberg, 1992).

Pour illustrer l'idée qu'il faut transcender le genre afin d'atteindre l'illumination, la nonne se réfère à deux textes, soit le *Saddharmapundarika* sutra ou encore le *Vimalakirti* sutra, (Kabilsingh, 1998a, 40-41). Selon la communauté des *bhikkhunis*, le bien-être spirituel n'a pas de genre. En ce sens, les 8 Grandes conditions devraient être analysées d'après le contexte socioculturel de la société indienne de l'époque. En effet, les 8 conditions auraient des échos dans la loi de *Manudharmasastra*<sup>80</sup> qui était discriminatoire envers les femmes (Kabilsingh, 1998a, 18-21). Ce texte religieux important soutient que les femmes sont des êtres dépendants, parce qu'elles ne sont pas en mesure de prendre des décisions de leur propre gré. Une femme, toujours d'après la loi

---

<sup>80</sup> Il est un texte légal important pour les hindous. Il est également intitulé la Loi de *Manou* (Manu). Ce texte énumère 4 classes : 1) les prêtres (brahmanes), 2) les guerriers (*kshatryas*), 3) les laboureurs ou marchands (*vaisyas*) et finalement 4) les esclaves (*soudras*).

de Manu, ne peut espérer le salut spirituel qu'à travers celui de son engagement envers son mari. Ce dévouement est notamment accompagné de l'obligation, pour l'épouse, à enfanter un garçon pour sa famille. Celui-ci a un rôle primordial, car il est le seul à pouvoir exécuter les rites et les cérémonies funèbres garantissant aux parents un accès au paradis. Cette donnée rappelle le préjugé thaï soutenant que les femmes s'attirent le plus de mérites en offrant l'un de leur garçon au *sangha*. Qui plus est, il ressemble à l'idée que l'ordination d'un garçon est un des moyens pour les femmes de leur garantir une place au paradis. De plus, il s'apparente à la croyance thaïe voulant que seuls les moines soient en mesure d'atteindre l'illumination. Dhammananda prétend également que le texte des 8 Grandes conditions contient des aberrations factuelles historiques (Kabilsingh, 1998a, 20). Cette incohérence soulève la question de l'origine et de l'intention véritable des auteurs de ces textes. Toutefois, la moniale prétend qu'il est tout à fait acceptable que l'ordre des *bhikkhunis* soit soumis à celui des moines, puisqu'historiquement il a été créé 5 ans plus tard. En subordonnant ainsi l'ordre des religieuses à celui des moines, le Bouddha aurait voulu éviter de vexer les membres de sa communauté, conditionnés par une société où dominait une structure patriarcale (Kabilsingh, 1998a, 19). Pour les religieuses, ces valeurs discriminatoires n'auraient plus leur place dans les sociétés d'aujourd'hui. Ainsi, les arguments de Dhammananda la mettent en opposition avec les autorités religieuses.

Dans l'actuelle conjoncture structurelle, réformer le *sangha* devient une priorité pour les religieuses (*bhikkhunis* et *mae-chis*). Celles-ci soutiennent que renouveler le *sangha* serait la forme de mérites la plus importante pour la société pour voir à son bien-être (Ekachai, 2000, 322). Selon cette perspective du changement, le *sangha* est confronté à un paradoxe. C'est celui de constamment se référer au canon pour soutenir son immobilisme sur la question de la femme dans le bouddhisme. En effet, la catégorie des religieuses (*mae-chis*) est inexistante dans les écrits bouddhistes (Lindberg-Falk, 2007, 211; 236). Ce n'est pas le cas des *bhikkhunis* qui est une véritable catégorie canonique (Tripitaka). Dans ces conditions, attribuer un aspect excentrique, égoïste et prestigieux à l'ordination des femmes devient moins pertinent (Ekachai, 2001, 204). Il serait donc plus facile pour les autorités de légitimer l'existence des *bhikkhunis* d'après le canon. Ce constat soulève la controverse entourant la légalité des religieuses au pays. Pourtant, endossées par le clergé, certaines des *bhikkhunis* ont été traduites devant les tribunaux, tandis que d'autres subissent toujours des préjugés courants dans la société. La récente volonté des autorités religieuses à améliorer la condition des *mae-chis*, au détriment des



*bhikkhunis*, révèle un clergé déterminé à miner la cause de *bhikkhunis*. L'enjeu est encore une fois lié au monopole de l'autorité religieuse en Thaïlande. Toutefois, les besoins de l'État en matière de protection sociale risquent de confronter les idées du clergé conservateur, notamment sur ces positions du pouvoir toujours structurées selon un mode féodal. En ce sens, le déclin annoncé du rôle du *sangha*, dans la société, ne signifie pas pour autant sa disparition (Lindberg-Falk, 2007, 188). Qui plus est, il ne rime pas avec le déclin de la religiosité au pays, comme en témoigne l'émergence du mouvement transnational de *bhikkhunis*. Ce débat sur la place de la femme est récupéré par l'État pour encourager la participation de la femme dans la formulation d'un filet de protection sociale selon leur vision du bien-être.

#### 6.6.2 Controverses politiques : la question de la marginalisation des femmes

La controverse politique de Dhammananda se résume aux liens qu'elle effectue entre la religion, le genre et la politique en Thaïlande. Selon la moniale, les femmes sont privées de leur pleine capacité à venir en aide à la société, à cause de leur statut de citoyenne de seconde classe. Sa communauté soutient que la religion et la politique sont encore responsables de freiner l'émancipation de la femme en acceptant de conserver de vieilles barrières psychologiques sur la femme. Ce sont précisément ces embûches qui ont poussé la nonne à arrimer son organisation à des réseaux transnationaux sympathisants à sa cause. De plus, Dhammananda s'exerce non seulement à déconstruire les préjugés religieux, mais elle confronte les autorités politiques sur la position de l'État et de la place qu'il accorde à la femme dans la société. Ainsi, cette section va traiter des controverses politiques selon l'ambiguïté du statut juridique des religieuses au pays.

La tentative de judiciaireiser la position des religieuses dans la société doit être mise en contexte avec les principales autorités en cause. En ce sens, l'État a progressivement encouragé le pluralisme religieux au détriment du *sangha* aux prises avec de nombreux scandales. Ce comportement de l'État s'est concrétisé par de nouvelles alliances avec des organisations religieuses situées en périphérie du clergé. La réaction modérée des autorités politiques et religieuses à l'ordination de Dhammananda témoigne de cette ouverture. Toutefois, cette initiative est loin de faire l'unanimité chez les élites conservatrices, réticentes à la démocratisation du domaine religieux. Le résultat est l'isolement progressif du *sangha* des affaires de l'État, ainsi que la progression de

nouveaux mouvements religieux comme celui des *bhikkhunis*, de la Santi Asoke ou encore de la Fondation Dhammakaya.

L'activisme du bien-être des religieuses (*bhikkhunis* ou *mae-chis*) coïncide avec cette démocratisation du domaine religieux par l'État. La démocratisation progressive a occasionné bien des difficultés aux vieilles élites, puisque les nouvelles élites au pouvoir de l'État cherchaient à devenir un compétiteur de la monarchie comme allié potentiel des organisations religieuses. L'État, au même titre que la monarchie, devait alors s'assurer d'une visibilité auprès des nouveaux mouvements religieux populaires, et ce, afin de conserver le prestige qui est associé à la bonne accumulation des mérites. Dans un tel contexte politique, la monarchie ne peut plus se permettre de seconder uniquement le *sangha* pour obtenir sa légitimité politique. Le monopole du religieux, protégé traditionnellement par un discours hégémonique de la famille royale, aura permis pendant plusieurs années de freiner la croissance de nouveaux mouvements religieux au pays. Cependant, les temps ont changé. Le Premier ministre Thaksin s'est attaqué au caractère divin de la monarchie, précisément en accordant plus d'importance aux mouvements religieux situés en périphérie du clergé. En ce sens, ce n'est pas un hasard si l'ordination de Chatsumarn Kabilsingh s'est effectuée en 2001, l'année où Thaksin est élu. Il existait déjà une fenêtre d'opportunité structurelle pour la moniale ouverte par la crise économique de 1997 et qui remontait aux débuts des années 70.

Les controverses politiques sont alors modestes, car l'organisation de Dhammananda bénéficie d'une conjoncture politique et religieuse qui lui est favorable. Néanmoins, le sujet de l'égalité des religieuses, face à leurs homologues masculins, reste délicat. Effectivement, les vieilles élites tiennent à conserver leur monopole religieux. À cette situation, la moniale a su mettre en évidence le poids de ses réseaux transnationaux favorables aux droits des femmes à pratiquer leur religion. Elle effectue alors une pression considérable sur les vieilles élites, ainsi que les nouvelles autorités politiques et religieuses en sa faveur. Par ailleurs, en acceptant les revendications des religieuses, les élites concernées pourraient potentiellement bénéficier d'une légitimité aux yeux de la communauté internationale. Celle-ci valorise toutes percées de valeurs démocratiques dans la région. La cause des *bhikkhunis* est devenue par la force des circonstances, un moyen de plus pour combler un déficit en capital politique pour les élites au pays.

La confrontation entre le clergé et l'État est une éventualité possible étant donné la situation de crise que traverse actuellement l'institution religieuse. En effet, tel que discuté précédemment, en cherchant à projeter l'image d'un État de droit, le Parlement a

débatu de la cause des *bhikkhunis* à l'Assemblée nationale. Cette initiative des autorités politiques voulait affirmer son autonomie et son autorité par rapport au *sangha*, et ce, même si la conclusion de la Chambre visait à reléguer le dossier au clergé. Les démarches entreprises alors par la sénatrice Rabiabrat soulevaient un point important, celui des relations des organisations religieuses de femmes aux politiques de l'État. L'exercice visait à mettre en évidence le flottement entourant le statut juridique des religieuses au pays. Par ailleurs, les *mae-chis* et les *bhikkhunis* ne sont pas légalement reconnues par les autorités politiques. Dans le cas des *mae-chis*, leur statut fluctue selon les interprétations des secteurs gouvernementaux concernés. Par exemple, le ministère des Transports et des Communications les perçoit comme des laïques. Ce statut de laïques ne leur octroie pas le droit de bénéficier d'un soutien financier du gouvernement qui est habituellement offert aux moines. Pourtant, le ministère de l'Intérieur ne partage pas la même opinion et considère ces religieuses (*mae-chis*) comme étant ordonnées. Ce qui se concrétise par leur interdiction de voter aux élections (Kabilsingh, 1998, 43-44). Cette interdiction est une forme de reconnaissance d'existence institutionnalisée. Toutefois, cette situation est pour le moins étrange pour les religieuses, car en leur interdisant le droit de voter, elles auraient espéré du gouvernement une clarification sur leur statut juridique. Seulement, cette reconnaissance du Ministère ne leur garantit pas pour autant un accès au système politique, car elles sont toujours marginalisées par d'autres ministères ou départements. Dans le cas des *bhikkhunis*, elles n'ont généralement aucune reconnaissance légale du gouvernement pour l'instant. Bref, c'est un traitement différencié et inégal qui est offert aux religieuses par le système politique.

En réaction à l'intrusion des nouveaux mouvements religieux soutenus par l'État, le clergé voudrait proposer une loi régissant les caractères de l'administration du *sangha*, la dernière datant de 1962 (1963). Il serait notamment question de renforcer le pouvoir d'un nouveau groupe de moines plus jeunes (*Maha Kanissorn*). Cette loi est controversée autant à l'intérieur du clergé qu'au sein de la population, puisqu'il maintient un système d'autorité centralisé et qu'il cherche à imposer au média des sanctions advenant la publication de messages susceptibles d'endommager la réputation du *sangha*. Cette loi reste pour l'instant muette au sujet des femmes ascétiques au pays (Lindberg-Falk, 2007, 174). Elle représente aussi une menace pour la liberté d'expression et de presse non seulement pour les laïques, mais pour les groupes religieux situés en périphérie, comme les moniales. Dans ce contexte, la revendication à un statut légal des religieuses devient encore plus controversée, car il a le potentiel de mettre en opposition le clergé et les

autorités politiques. À ce sujet, la légalisation des religieuses permet aussi de différencier les *mae-chis* et les *bhikkhunis* sur leurs objectifs. En effet, les *mae-chis* militent surtout en faveur d'une reconnaissance de leur catégorie de religieuses afin d'améliorer leur sort. Certaines des *mae-chis* se méfient effectivement des *bhikkhunis*, puisqu'elles ont déjà de la difficulté à survivre (Lindberg-Falk, 2007, 32-33). La croyance veut que la précarité financière des religieuses (*mae-chis*) risque de s'accroître davantage avec ces nouvelles concurrentes.<sup>81</sup>

Dans l'ensemble, que ce soit la censure exercée par les militaires ou encore l'arrestation de Voramai, une étude de la communauté de Dhammananda révèle la définition étroite du domaine religieux par le clergé thaï. Toutefois, contrairement à la première vague de *bhikkhunis*, la lutte des religieuses, située localement, s'insère désormais dans une résistance organisée globalement. Elles instrumentalisent ainsi les réseaux qui sont stimulés par la globalisation. Ainsi, le mouvement des *bhikkhunis* prend sa légitimité et sa vigueur dans une communauté de féministes et de féministes bouddhistes partout sur le globe. L'envergure de ce mouvement transnational et national est maintenant suffisamment importante pour avoir un effet sur l'autorité de l'État. En définitive, l'oppression des premières *bhikkhunis* n'est plus une solution viable pour les autorités religieuses et politiques, précisément à cause de l'impact possible des liens transnationaux sur les politiques intérieures, ainsi que sur la stabilité nationale du pays. L'activisme du bien-être des *bhikkhunis* est alors intimement lié à la condition de la femme dans la société thaïe et il a une visée politique et religieuse.

## 6.7 Conclusion

La question de la femme dans le bouddhisme propose l'idée que si le gouvernement compte sur ces organisations bouddhistes pour combler le déficit de ses programmes sociaux, le statut de la femme dans le bouddhisme doit être au cœur de ces réflexions. La raison étant que la femme possède le statut de citoyenne de seconde classe dans le bouddhisme et dans la société thaïe. L'importance qu'on lui accorde dans la religion d'État a directement un lien avec la façon dont les femmes se conçoivent. L'étude de la communauté des *bhikkhunis* rappelle que l'État et le *sangha* ne gouvernent

---

<sup>81</sup> Les raisons pour refuser l'ordination de *bhikkhuni* sont nombreuses pour les *mae-chis*. Par exemple, le nombre de préceptes (311) ou encore l'éducation rigoureuse sont deux obstacles majeurs qui découragent ces religieuses à rejoindre le rang des *bhikkhunis*.

pas avec équité. L'effort d'étendre le filet de protection sociale par le gouvernement oublie une bonne partie de sa population, celle du bien-être des femmes. Il existe encore, dans la société thaïe, une discrimination en faveur des hommes. Dans ce contexte, la participation des femmes à la formulation des politiques sociales reste encore timide, voire inexistante. En bref, pour les *bhikkhunis* il s'agit de venir en aide aux femmes en améliorant leur accès à l'éducation ainsi que de mettre en place une façon de promouvoir l'égalité spirituelle entre les hommes et les femmes au royaume. Les initiatives sociales comprennent l'aide psychologique, l'aide humanitaire, la gestion d'orphelinats, l'offre de méditation thérapeutique et, finalement, le soutien aux femmes victimes d'agressions sexuelles. L'organisation incarne ainsi en soi un projet social pour améliorer le statut des femmes au pays. Enfin, malgré tout ce travail social, la communauté des *bhikkhunis* est pour l'instant toujours située en marge du *sangha* et de l'État.

La participation des religieuses (*bhikkhunis* ou *mae-chis*) à la sécurité sociale est elle aussi largement inférieure à leur confrère, les *bhikkhus* (moines). La raison étant que les femmes sont perçues comme étant inférieures spirituellement aux hommes, en Thaïlande. Du coup, elles sont aussi moins nombreuses que les moines au pays. Pourtant, la participation des thaïlandaises aux projets sociaux du gouvernement est plus importante en nombre que celle des religieuses (*bhikkhunis* et *mae-chis*). C'est que, selon la croyance populaire, les femmes s'attirent plus de mérites en servant des projets philanthropiques du *sangha* ou encore des projets financés par la monarchie. Également, puisque les religieuses sont moins nombreuses, elles ont donc moins de présence dans les projets sociaux.

Ce chapitre a mis de l'avant le besoin de reconnaître l'importance que peuvent jouer les femmes dans la promotion et la mise en oeuvre d'un système social en Thaïlande. La place accordée aux femmes dans la société thaïe se reflète sur le type de protection sociale offert au pays. L'hésitation des autorités, à reconnaître l'importance que peuvent jouer les religieuses dans le régime providentiel au pays, n'est pas une question de budget, mais bel et bien un manque de volonté politique pour faire avancer la cause de la femme au pays. En ce sens, le type de régime providentiel aura un impact sur les relations entre les hommes et les femmes. Pour l'instant, les politiques sociales de l'État sont responsables du maintien et de la perpétuation d'une hiérarchie sociale qui avantage les hommes (moines) au détriment des femmes (religieuses). Toutefois, les revendications de la communauté des *bhikkhunis* cherchent à changer cette donne au profit des femmes et de toute la société. Il reste à voir si l'État soutiendra cette forme

d'activisme du bien-être. Pour l'instant, cette conception du bien-être sur l'égalité entre les deux sexes est surtout soutenue par une communauté de bouddhistes féministes transnationale ainsi que par des leaders religieux de la tradition Mayahane et Vajrayane.

En dernier lieu, l'idée qu'il n'y ait pas eu un recul de la religiosité au pays se confirme, lorsqu'en 2001, la société thaïe accueille sa première *Bhikkhuni* theravadine. Il existe en effet bel et bien un pluralisme religieux et une diversité de groupes qui émergent en périphérie des institutions traditionnelles en Thaïlande. De plus, qu'elles soient situées en marge ou en périphérie du clergé bouddhiste, la politisation des organisations religieuses semble profiter aux besoins de changements imposés par différents groupes sociaux. Ainsi, en respectant ces initiatives religieuses, l'État s'assure de maintenir une certaine stabilité sociale tout en sachant que ces initiatives contribuent à consolider le processus de démocratisation en cours. Un État social plus généreux en Thaïlande ne coïncide donc pas avec un recul de la religiosité.

## CHAPITRE VII

## CONCLUSION

L'objectif de ce dernier chapitre est d'effectuer une synthèse des hypothèses proposées dans cette étude, tout en s'assurant de résumer les réponses aux questions soulevées au cours de la recherche. Le travail se voulait une étude de l'impact de l'ouverture progressive de l'État à une association avec des organisations religieuses situées en périphérie du clergé. Depuis les années 70, cette nouvelle collaboration est perçue comme le signe d'un processus possible de consolidation démocratique auquel contribuent ces organisations religieuses marginalisées par l'orthodoxie bouddhiste thaïlandaise. Cette ouverture de l'État a eu un impact sur le comportement politique des organisations religieuses dans la société. Les transformations des politiques sociales reflètent un processus de politisation des organisations bouddhistes qui est, quant à lui, lié à la décentralisation et au désintéressement des affaires religieuses du *sangha* par le gouvernement de Bangkok. Ainsi, notre étude a démontré que les activités de certaines organisations religieuses restent une variable déterminante pour comprendre la formulation et la mise en place des politiques sociales en Thaïlande.

L'analyse du comportement des trois organisations religieuses examinées dans cette thèse a illustré comment leurs initiatives complètent les programmes sociaux du gouvernement thaï. Elles ne cherchent pas à prendre la place des projets de l'État. Ainsi, la politisation des organisations religieuses n'est pas une panacée, mais ces organisations s'avèrent pour l'instant un partenaire non négligeable dans le soutien des objectifs politiques de l'État. Ce constat n'est pas surprenant dans un pays où il existe encore un lien symbiotique entre le religieux et le politique. Dans le cas de la Dhammakaya,



l'organisation s'est rangée du côté de l'État et du *sangha* pour faire avancer leur intérêt. Pour la Santi Asoke et la communauté de *bhikkhunis*, leurs activités sont marquées par leur dissidence politique et religieuse. Telle que justifiée dans les chapitres précédents, leur existence en marge du *sangha* et de l'État a joué en leur faveur pour faire avancer leur cause. Cette cohabitation harmonieuse entre les intérêts de l'État et les intérêts des groupes religieux témoigne d'un héritage institutionnel. L'apport des activités des groupes religieux du centre et de la marge annonce que l'ouverture du marché religieux par l'État lui a été profitable, à tout le moins, dans le domaine du bien-être social.

## 7. Les transformations du lien entre État et religion en Thaïlande

La crise financière à la fin des années 90 a conduit au pouvoir un gouvernement qui s'opposait à une vision de l'État minimal. En effet, pour l'Administration Thaksin, l'État doit prendre en charge une partie du bien-être de la population. Selon Thaksin et ses alliés, la population a été négligée par la vision des administrations précédentes, axée uniquement sur le développement économique. La conception d'un État minimal était alors renforcée par un système de croyances religieuses selon lequel le bien-être des citoyens dépendait de la volonté des vieilles élites. Celles-ci avaient la responsabilité de redistribuer les richesses aux moins nantis. L'élection de Thaksin était l'occasion de favoriser une remise en cause de cette idée de la philanthropie traditionnelle fondée sur le karma, et de permettre à l'État de jouer un rôle plus important dans la redistribution de la richesse collective et dans la fourniture de services sociaux. Dans ces conditions, seules les limites financières de l'État pouvaient faire obstacle à sa volonté de prendre en charge les services sociaux au pays. Conséquemment, les autorités allaient favoriser une intervention sélective de l'État, afin qu'il puisse s'assurer de la mise en place d'un filet de protection sociale, notamment dans le domaine de la sécurité sociale, la santé, l'éducation, le logement et les services sociaux personnels (Croissant, 2004; Ramesh & Asher, 2000b; Ramesh, 2000a). Qui plus est, ce nouveau rôle attribué à l'État entraînait directement en conflit avec la conception de la gouvernance monarchique, fondée sur le monopole de l'accumulation de mérites, par l'entremise de la charité, que détenait le *sangha*.

En s'intéressant à la sécurité sociale, le gouvernement Thaksin allait favoriser de nouvelles alliances entre l'État et des organisations bouddhistes venant de tous les

horizons. L'objectif était de bénéficier de l'expertise philanthropique de ces acteurs, pour ensuite réformer le domaine de la philanthropie au royaume. Toutefois, en modifiant ce domaine de la société, le gouvernement s'attaquait également à la légitimité et l'autorité spirituelle des vieilles élites. En effet, pour optimiser le secteur de la philanthropie au pays, le gouvernement de Thaksin devait s'engager à transformer la vie religieuse, traditionnellement dirigée par le *sangha* et la monarchie. En s'inspirant du modèle d'État-providence conservateur<sup>1</sup>, le gouvernement minait ainsi le rôle du parfait philanthrope de la monarchie, par l'entremise de ses programmes sociaux. Dans cet environnement, le citoyen n'avait plus à s'en remettre exclusivement au secteur traditionnel (ex : la communauté et la famille), mais pouvait désormais compter en partie sur l'État. Les autorités utilisaient alors l'administration publique et les organisations religieuses au détriment de la monarchie.

Une des conséquences de la crise financière sur le lien traditionnel entre la religion et la politique est l'effritement de l'emprise de la vieille élite sur la nouvelle. En effet, en tant que nouveau pourvoyeur de services sociaux, l'État s'est assuré d'inclure les organisations religieuses, non seulement pour partager les coûts d'une sécurité sociale, mais pour augmenter son capital politique au détriment de la monarchie. La polarisation de la société actuelle est directement liée à cette lutte de pouvoir entre, d'un côté, les vieilles élites qui se voyaient garantes d'une cohésion morale religieuse et, de l'autre, les nouvelles élites politiques, promouvant une modernisation démocratique du système religieux (Rojanaphruk, 2008). Les nouvelles élites ne visent pas une réduction du rôle de l'État par une libéralisation démocratique, mais plutôt un meilleur système de redistribution sociale et économique. Dans cet environnement, l'utilisation du terme de démocratie se résume tout simplement à celui de bonne gouvernance (Phongpaichit, 2001, 2).

Les conséquences du lien entre les institutions religieuses et les institutions gouvernementales sont multiples dans le cas de la Thaïlande. Par exemple, nous avons vu

---

<sup>1</sup> D'après Esping-Andersen, l'État-providence conservateur se résume à un État social centré sur la sécurité sociale où « l'obsession libérale de rendement de marché et de la marchandisation n'est jamais prééminente » (Esping-Andersen, 1990, 42). Il regroupe dans cette catégorie le régime d'État-providence de l'Allemagne, de l'Autriche, de l'Italie et de la France. Dans ce régime providentiel conservateur l'État n'intervient que lorsque « la famille a épuisé toutes ses ressources en matière d'aide à ses membres » (Esping-Andersen, 1990, 42). L'État adopte alors une logique subsidiaire dans son intervention en matière de politiques sociales. Dans ce régime, les droits sociaux sont directement liés à une classe sociale ou au statut social. Une des caractéristiques de ce modèle est que l'Église structure le régime où l'on cherche à préserver les valeurs familiales traditionnelles. Pour la Thaïlande, il suffit de remplacer le terme d'Église par celui de *sangha*.

dans les chapitres précédents que les autorités religieuses ont soutenu le *statu quo* politique dans le but de conserver les privilèges économiques qui leur étaient traditionnellement octroyés. La proximité avec l'État protégeait également le monopole du clergé sur les affaires religieuses au sein du royaume, tout en lui conférant un poids indirect dans la formulation des politiques.<sup>2</sup> Nous avons aussi vu que l'intérêt du gouvernement pour la sécurité sociale a révolutionné les liens avec le *sangha*, dont la vision du bien-être était trop étroite pour les nouvelles élites. Enfin, nous avons vu qu'en adoptant une stratégie politique visant à éliminer la discrimination envers les organisations religieuses situées en périphérie, et en cherchant à légitimer les projets sociaux de la Santi Asoke, de la communauté des *bhikkhunis* et de la Dhammakaya, les nouvelles élites politiques ont continué l'instrumentalisation du religieux par des institutions gouvernementales à des fins politiques, mais selon des modalités nouvelles.

Si dans le passé, le roi était le seul régulateur de la loi bouddhique, les nouvelles élites remettent en cause cette traditionnelle configuration du pouvoir. Conséquemment, l'extension du filet de protection sociale par la nouvelle élite lui permet de se parer de la même aura de sacralité et de vénération que le peuple voue au roi. En ce sens, les entrelacs des réseaux politico-religieux constituent un facteur décisif dans la compétition pour le pouvoir (Seizelet, 2001, 7). Dans cet environnement, pour les nouvelles élites, la religion apparaît comme une force d'organisation sociale importante, suppléant les défaillances de l'ancien filet de protection sociale proposé par les vieilles élites. Les nouvelles élites croient que les nouvelles institutions bouddhistes qu'ils soutiennent reflètent davantage les besoins hétérogènes de la population en matière de protection sociale. Du point de vue de ces nouveaux mouvements bouddhistes, cette alliance avec l'État leur permet de gagner de la crédibilité, tout en augmentant aussi leur chance de survie à long terme. De plus, cette collaboration avec l'État leur offre une vitrine intéressante pour recruter de nouveaux membres au sein des élites dirigeantes.

### 7.1 Rappel des hypothèses proposées et des approches théoriques

Cette thèse repose sur une prémisse et un constat. D'une part, les organisations religieuses restent une variable déterminante pour comprendre la formulation et la mise

---

<sup>2</sup> En ce sens, le maintien de politiques discriminatoires envers les moniales est une illustration de cette influence du clergé dans le système politique. Cet exemple témoigne également du rôle du clergé dans la formulation de politiques sociales dans le passé.

en place des politiques sociales en Thaïlande. D'autre part, l'État encourage la participation des organisations religieuses dans les domaines du développement, de l'environnement, de la réduction de la pauvreté, de l'éducation et de la mise en place de projets sociaux. Sur la base de cette prémisse et de ce constat j'ai avancé cinq hypothèses, soit: 1) la modernisation et l'industrialisation sont possibles sans sécularisation; 2) les organisations religieuses utilisent l'État pour assurer leur pérennité et vice-versa; 3) l'État se sert de la religion pour augmenter son capital politique et sa légitimité; 4) les organisations religieuses coopèrent avec l'État pour accroître leur capital politique et leur légitimité; 5) l'État demande la collaboration des organisations religieuses au régime providentiel afin de réduire ses dépenses sociales. Mon étude effectuée sur le terrain de 2000 à 2006 m'a permis d'arriver à ces conclusions.

Les recherches ont révélé que les besoins de l'État sous Thaksin en matière de protection sociale ont directement encouragé l'activisme du bien-être des organisations religieuses. Cela ne devrait pas étonner *a priori* puisque, traditionnellement, la religion a été conçue par les autorités comme étant un des piliers de la nation. Plus spécifiquement, dans le contexte thaïlandais, la notion de bien-être social était comprise traditionnellement comme étant d'abord le bien-être des organisations religieuses, et par extension, s'étendait aux citoyens et à l'ensemble de la nation. Il en fut ainsi parce que le bouddhisme, promu comme élément fondateur de l'identité nationale et pilier de l'autorité politique, devenait garant de la santé du pays, en tant qu'entité politique et religieuse. Pour de futures recherches, il serait pertinent de comparer la conception de l'identité thaïlandaise des groupes bouddhistes conservateurs à la conception de l'identité des minorités religieuses musulmanes du Sud du pays, pour lesquels une intégration véritable à la nation thaïe ne peut se faire qu'à partir d'une réforme de l'identité nationale marquée par le bouddhisme.

Cette étude a mis au jour le lien entre le comportement politique des nouvelles institutions religieuses en Thaïlande, et le modèle de régime providentiel que Thaksin a voulu mettre en place. Ce nouveau modèle est marqué par la place sans précédent que le gouvernement offre à l'expertise, aux discours et aux actions politiques des organisations religieuses situées en marge du clergé. Plus précisément, les organisations religieuses sont utilisées pour quatre raisons par les autorités : 1) encourager le développement économique, 2) le développement politique, 3) le développement social du pays et 4) accumuler du capital politique. Afin de mieux comprendre ces raisons, la prochaine

section va traiter des différences entre les programmes gouvernementaux et les ONG bouddhistes.

## 7.2 Différence entre programmes gouvernementaux et ONG bouddhistes

En décidant d'inclure davantage les organisations religieuses dans le système de sécurité sociale au pays, le gouvernement thaïlandais confirmait que si la mondialisation néo-libérale n'a pas entièrement érodé les anciens filets de sécurité sociale, elle a néanmoins transformé le système. Cette mondialisation a poussé le gouvernement thaïlandais à ajuster de façon plus adéquate son système de protection sociale face aux obstacles générés par l'internationalisation de l'économie et des échanges (Ptanawanit, 2002, 90). En 2002, le pays ne consacrait que 0.6 % de son PIB à l'assistance sociale et aux services sociaux, contrairement au Canada qui en dépensait plus de 17 % (Ptanawanit, 2002, 132).<sup>3</sup> Cette donnée confirme que la Thaïlande n'offre qu'un régime providentiel productiviste offrant une protection sociale limitée (Gough, 2004a, 190).<sup>4</sup> Ce faible niveau d'investissement oblige le gouvernement à compter sur d'autres ressources pour assurer un filet de protection sociale. C'est dans ce contexte que pour combler ce manque, l'État compte sur les organisations religieuses pour offrir un minimum de protection sociale. En d'autres termes, les besoins de l'État pour la sécurité sociale ont encouragé un activisme du bien-être des organisations religieuses au royaume. L'objectif de cette contribution des organisations religieuses à la sécurité sociale, cependant, n'est pas de rivaliser avec les programmes sociaux du gouvernement, mais seulement de collaborer avec les institutions gouvernementales pour pallier aux lacunes de la couverture sociale existante. Cela peut-être observé en examinant quatre domaines de

<sup>3</sup> Le gouvernement retourne à ses citoyens environ 5 % ou moins de ses recettes fiscales sous forme d'assistance sociale ou de services sociaux (Ptanawanit, 2002, 131).

<sup>4</sup> Tel que mentionné dans les deux premier chapitre du travail, le modèle providentiel de la Thaïlande serait caractérisé par un « régime providentiel productiviste ». Ce modèle a les caractéristiques suivantes : 1) un marché capitaliste émergent et dynamique, 2) un État fort, 3) des politiques sociales qui ne sont pas indépendantes de la société ou du gouvernement, 4) des politiques sociales subordonnées à l'objectif économique principal qui est une forte croissance économique, 5) les politiques sociales au service de la construction de la nation et de la légitimité du régime, 5) un État ayant un rôle de régulateur et non de pourvoyeur de politiques sociales (Gough, 2004a, 190). Dans ce contexte, l'État s'en remet aux familles, à la communauté et aux marchés pour combler les besoins essentiels. À ce modèle, nous avons ajouté la variable religieuse qui n'est pas prise en compte chez Gough (Gough, 2004a, 169-201).

l'intervention étatique : la santé, l'éducation, les secours d'urgence, ainsi que les services d'habitation et de logement.

### 7.2.1 Santé

Depuis l'adoption par le gouvernement Thaksin du programme d'assurance-maladie universel, tous les citoyens ont accès à des soins de santé pour la modique somme de 30 bahts (1 \$CAN), ou dans certains cas, gratuitement. Ce système est généralement apprécié par les personnes à faible revenu. Toutefois, il fait l'objet de critique pour deux raisons : 1) à cause de son sous-financement et 2) parce qu'il permet aux personnes ayant la capacité de payer d'obtenir de meilleurs soins. Bien que ce programme universel est présenté comme mettant un terme à cette époque où les moines faisaient office de médecins, la Santi Asoke et le *sangha* n'ont cessé d'offrir des services de santé de base aux citoyens comme ils le faisaient depuis plus d'une décennie (Gosling, 1985, 761). Le gouvernement approuve cette implication parce que, comme dans le cas de l'éducation, la proximité des temples dans les communautés éloignées des grands centres facilite l'accessibilité aux services. En effet, le transport étant coûteux, les moines sont souvent les personnes ressources les plus facilement et les plus rapidement disponibles. Également, comme c'est le cas avec la Dhammakaya lorsqu'elle a condamné la consommation de drogues, de l'alcool et du tabac, le gouvernement appréciait l'aide qu'il peut recevoir sous forme de campagnes de prévention. Dans le cas des *bhikkhunis*, cette participation comprenait l'aide aux femmes victimes d'abus.

Les institutions religieuses sont aussi impliquées dans un autre aspect des politiques de santé publique, soit le tourisme médical. En effet, depuis peu, le gouvernement fait la promotion de la Thaïlande comme destination de prédilection pour le tourisme médical. Cette industrie émergente a un impact sur les rituels religieux (Aulino, 2008). C'est que par l'entremise de ce récent phénomène, de nouveaux réseaux transnationaux sont établis. De plus, à cette façon de se faire soigner se greffe également une nouvelle façon de pratiquer les croyances religieuses (Aulino, 2008). Cette industrie, en plein essor, représente une manne financière autant pour les hôpitaux thaïlandais que pour le clergé et les nouveaux mouvements bouddhistes. Dans cet environnement, où la publicité avance que les soins du corps et de l'esprit sont associés l'un à l'autre, l'État cherche à se positionner sur le marché mondial de la santé.

### 7.2.2 Éducation

La Loi sur l'Éducation nationale garantissait la prise en charge de l'éducation par l'État. Cette loi permet aujourd'hui d'offrir gratuitement l'accès à l'école aux filles et aux garçons du royaume. Depuis 1999, cette politique stipule que l'État couvre la totalité des années du secondaire et du primaire (Montesano, 2001, 93; GFID & HIO & HSRI, 2002, 5). Néanmoins, certains coûts associés à cette éducation ne sont pas couverts, comme celui de l'achat des habits, de la nourriture ou des fournitures scolaires (World Bank, 2006, 10). Les frais de transport restent aussi souvent problématiques pour les enfants issus de milieux ruraux. Pour ces raisons, l'accès aux écoles, spécialement au secondaire, reste parfois difficile (World Bank, 2006, 51). Cette lacune gouvernementale a encouragé les institutions bouddhistes à offrir une éducation aux moins nantis et en conséquence les temples offrent un accès facile et peu coûteux pour l'éducation des garçons (Chuamsakul, 2006). En conséquence, et malgré la gratuité des programmes d'éducation au primaire et au secondaire, les temples continuent de jouer un rôle important pour les familles pauvres. Que ce soit du côté du *sangha*, de la Dhammakaya, de la Santi Asoke ou encore du temple Songdhammakalyani, ces organisations ont toutes des écoles. L'objectif n'est pas de remplacer le système d'éducation, mais plutôt de le compléter. Il est important d'ajouter, cependant, que les filles ne peuvent profiter de ces occasions, et qu'en conséquence, leur nombre à l'école secondaire est plus important que celui des garçons (World Bank, 2006, 31)

Par ailleurs, malgré la sécularisation du système d'éducation, le gouvernement a maintenu un enseignement religieux dans les écoles publiques. Des cours sur le bouddhisme sont notamment toujours obligatoires. C'est une façon de s'assurer que la construction de l'identité nationale reste basée sur des valeurs bouddhistes. L'enseignement y est aussi prodigué en Thaï, la langue officielle. Le gouvernement cherche ainsi à renforcer la cohésion sociale à partir de cet héritage religieux et linguistique commun. Héritage qui souligne d'ailleurs l'importance de la monarchie au royaume. Qui plus est, l'enseignement religieux souligne la compatibilité entre les valeurs bouddhistes et les valeurs démocratiques.

Les institutions bouddhistes jouent aussi un grand rôle dans la réforme du système éducatif entamée en 1998 par le gouvernement, qui voulait alors favoriser les



écoles publiques où l'on enseignait le bouddhisme, au détriment des écoles privées gérées par des associations religieuses non-bouddhistes. Cette situation doit être située dans son contexte, où plus de 34 000 écoles primaires servent un peu plus de 12 millions d'étudiants, alors que seulement 311 écoles catholiques offrent une éducation à près de 450 000 étudiants. Par cette réforme, le gouvernement cherche à isoler davantage le système éducatif privé, même si le monopole du système public est déjà bien assuré.

Un autre exemple de ce mariage entre les objectifs nationaux de l'éducation et les intérêts bouddhistes nationalistes est l'arrêt du programme d'éducation islamique en 1980 par les autorités thaïlandaises. On soupçonnait alors ce programme de favoriser les séparatistes et les guérillas dans le Sud du pays.<sup>5</sup> En adoptant la même logique, en 2003, le ministère du Développement social et de la Sécurité humaine (MSDHS) s'assurait de mettre en place le projet de la mission bouddhiste. L'objectif visait non seulement à favoriser l'intégration des jeunes issus des tribus montagnardes, mais d'encourager le prosélytisme (MSDHS, 2004, 64). Ce geste visait à réaffirmer l'emprise des autorités sur la conception homogène du bouddhisme comme une part importante de la construction du bien-être national et de la stabilité sociale.

### 7.2.3 Services d'urgence

En situation de crises nationales, comme ce fut le cas pour le tsunami en 2005, le gouvernement a su compter sur plusieurs réseaux d'aide, notamment ceux des organisations gouvernementales et ceux des organisations non gouvernementales locales et transnationales. En ce sens, les initiatives du gouvernement furent nombreuses. Citons celui du département de la Prévention et de la Réduction des désastres<sup>6</sup> qui débloqua plus de 2 millions de bahts, pour venir en aide directement aux familles ayant perdu un de leurs membres. Ce même département débloqua, en supplément, un budget de plus de 3 millions de bahts pour chacune des 47 provinces touchées par le tsunami. Le but était de venir en aide directement aux victimes.<sup>7</sup> Il existe ainsi bel et bien des programmes gouvernementaux pour les services d'urgence (Ptanawanit, 2002, 128). Toutefois, étant donné l'envergure du désastre, les effectifs gouvernementaux sur place étaient largement

<sup>5</sup> Informations tirées du site de la Société des Missions Étrangères de Paris:  
<http://eglasie.mepasie.org>.

<sup>6</sup> En anglais : Department of Disaster Prevention and Mitigation.

<sup>7</sup> Information tirée sur le site officielle du gouvernement le 1<sup>er</sup> novembre 2006 :  
<http://www.thaigov.go.th/index.aspx>.

insuffisants. L'aide humanitaire s'est donc manifestée sous plusieurs formes. Par exemple, les institutions religieuses se sont transformées en morgue ou en lieux de résidences temporaires pour les victimes. De plus, les moines ont alors apporté un réconfort psychologique tout en effectuant aussi divers rituels funèbres. Conséquemment, la contribution des institutions religieuses thaïlandaises démontre que leur programme d'aide humanitaire visait surtout à compléter les efforts déployés par les organisations gouvernementales et non gouvernementales sur place. Il est entendu que pour la Santi Asoke, la Dhammakaya et les *bhikkhunis*, leurs contributions visaient également à obtenir une légitimité aux yeux du public thaï et des institutions internationales engagées sur les lieux. En plus, il faut savoir que plusieurs autres organisations bouddhistes étaient déjà dans le Sud du pays, notamment la Fondation Tzu Chi<sup>8</sup>, de Taiwan, ou encore l'organisation sri lankaise Sarvodaya<sup>9</sup>. Dans ces conditions, la présence des trois communautés religieuses, à ce moment critique, n'était pas un hasard. En effet, le programme d'aide humanitaire de ces trois institutions était plutôt modeste. Leur présence eut plutôt l'effet d'accroître leur réseau d'influence.

#### 7.2.4 Logement et habitation

Le sujet du logement et de l'habitation touche à plusieurs catégories en Thaïlande. Par exemple, la question du refuge pour les handicapées et les aînés. En ce sens, en 2003, l'État n'avait que 20 foyers-résidences pour personnes âgées pour tout le pays (MSDHS, 2004, 44). Ces centres offraient trois types de soins, soit les services de soins institutionnels communs, les services payants et les services spéciaux. Les deux derniers services sont payants et s'adressent à des personnes âgées disposant de moyens financiers. À ces 20 résidences pour personnes âgées, il existe 19 autres centres de services sociaux pour tout le royaume. On y offre 3 types de services différents. Ceux-ci sont : des services offerts sur place, des soins d'urgence en établissement et finalement

---

<sup>8</sup> Tzu Chi est une organisation à but nonlucratif qui a été fondée en 1966 par la moniale Cheng Yen. Elle se définit comme étant une organisation spirituelle et philanthropique. Pour plus de renseignement : <http://www.tzuchi.org>.

<sup>9</sup> Elle ne se définit pas entièrement comme une organisation bouddhiste. Toutefois, elle s'inspire de l'idéologie Bouddhiste et de la philosophie de Gandhi sur la non-violence. Elle existe depuis plus de 50 ans et a été fondée par A.T. Ariyaratne. C'est aussi une organisation philanthropique qui a été associée au bouddhisme socialement engagé. Pour plus de renseignement : <http://www.sarvodaya.org>.

des soins temporaires de jour (MSDHS, 2004, 46). Ces trois derniers services sont offerts gratuitement.

Les foyers-résidences, ainsi que les centres de services sociaux pour personnes âgées sont des premières pour l'État. Il est encore trop tôt pour savoir si l'appareil étatique désire prendre progressivement en charge toutes les personnes âgées. De plus, ces programmes restent encore à un état embryonnaire, étant donné le nombre limité des centres au pays. Cette initiative du gouvernement, dans le domaine de la sécurité sociale des aînées, fait suite à la réévaluation du rôle du secteur public et du secteur privé occasionné par la crise financière de 1997. Ce sujet est important au pays, puisque le poids démographique est appelé à être un enjeu capital pour la stabilité sociale. En effet, le changement démographique annonce une future diminution du taux de naissance. En plus, tel qu'annoncé au début de ce travail, en 1995 le taux de naissance était situé à 45 % par rapport au nombre de décès. En maintenant cette tendance, le taux de naissance se situera à 35 % en 2020 (Ramesh & Asher, 2000b, 33). Du côté des personnes âgées, la proportion se situait à 8 % en 2001. Si la tendance se maintient, ces personnes âgées formeront 25 % de la population en 2040 (Boadway, Cuff, Flatters, 1997, 1). C'est-à-dire que la structure familiale sera modifiée. La pyramide traditionnelle, soit celle où il y a beaucoup de jeunes et quelques personnes âgées, sera progressivement remplacée par une pyramide inversée. Cette dernière correspond à un enfant pour deux parents ou encore quatre grands-parents. Bien que la Thaïlande soit loin de devenir une gérontocratie, les autorités sont conscientes du problème politique et fiscal que représente la croissance rapide des cohortes de population aînées dans une société vieillissante. Également, en Thaïlande, ce sont habituellement les familles qui prennent en charge leurs aînés. L'intérêt de l'État, pour ce domaine, souligne que les autorités reconnaissent le changement de la structure des milieux familiaux.

Les timides initiatives du gouvernement, dans le domaine touchant les personnes âgées, démontrent que les autorités ne veulent plus tenir pour acquis le filet de protection sociale traditionnel du pays, afin de loger et de soigner ses aînés. Pourtant, tel qu'il a été mentionné au début de ce travail, plusieurs institutions bouddhistes font encore office de maison de retraite pour les aînés. En ce sens, il s'agit d'une traditionnelle fonction adoptée par les institutions bouddhistes au pays. En réalité, ce rôle leur donne un poids politique, sur l'avenir du bien-être de la population vieillissante et sur la formulation des politiques sociales. Les initiatives du gouvernement visent, à capitaliser sur l'expertise des institutions religieuses pour étendre la couverture de services sociaux offerte aux

personnes âgées. Dans ce travail, ce sujet n'a pas été directement traité, car il ne représente pas une priorité pour les trois communautés à l'étude. En réalité, les initiatives du clergé bouddhiste se démarquent par rapport à nos nouvelles communautés bouddhistes. Cette situation reflète non seulement la nouveauté de la Dhammakaya, de la Santi Asoke et du mouvement des *bhikkhunis*, mais il met de l'avant aussi le caractère opportuniste de leur activisme du bien-être centré sur leur programme politique.

La question du logement est un autre domaine de la sécurité sociale au pays. Il est central pour la communauté de Dhammananda qui offre un abri à toutes les femmes et les filles dans le besoin. Sa fondation vise à venir en aide à toutes les femmes ayant besoin d'un refuge, sans discrimination quant à leur âge. Du côté des programmes de la Santi Asoke, ceux-ci reposent sur une main-d'œuvre active. Au chapitre d'habitation et de logis, la communauté est plutôt sélective pour ces nouveaux membres. Ainsi, elle ne représente pas un exemple de programme en ce sens pour l'État. La Dhammakaya ne s'intéresse pas activement au problème de la résidence pour les personnes âgées ou aux refuges pour des personnes dans le besoin. Bref, mis à part le mouvement de *bhikkhunis*, ce sont plutôt les temples et les organisations du *sangha* qui ont développé une certaine expertise sur cette question de refuge pour les aînés, les démunis ou les handicapés.

### 7.3 ONG philanthropiques, une panacée?

Les programmes de protection sociale du gouvernement sont nombreux et couvrent principalement les travailleurs. Toutefois, les projets philanthropiques des organisations religieuses diffèrent, car ils visent la population dans le besoin en général. Loin d'être une panacée, les institutions religieuses ou les organisations non gouvernementales religieuses se contentent de parfaire les programmes du gouvernement. De plus, comme le soulignait le mouvement de *bhikkhunis* dans le chapitre 6, les projets religieux sont loin d'être neutres et ils exercent souvent une forme de discrimination envers les femmes. Du côté des programmes de l'État, ceux-ci couvrent surtout la santé, les congés de maternité, l'assurance invalidité, les prestations de survivant, les allocations pour les enfants et finalement les pensions pour les personnes âgées. Ces programmes s'adressent principalement aux travailleurs et aux travailleurs autonomes du pays, négligeant ainsi la majorité des citoyens (Ptanawanit, 2002; Ramesh, 2000a; Ramesh & Asher, 2000b). La prochaine étape à cette loi sur l'assurance sociale est celle de

l'adoption d'une assurance emploi. Celle-ci est encore à l'étape de projet par le gouvernement.

Avec sa promesse de se rapprocher du modèle universaliste, et en fondant ses politiques sociales sur les droits sociaux, l'Administration Thaksin s'était éloignée du modèle de régime providentiel productiviste. Ainsi, son gouvernement cherchait à établir un mécanisme fondé sur les besoins et non sur le droit acquis par les cotisations sociales. En mettant en place un système de santé universel, il allait offrir aux citoyens une image d'un gouvernement soucieux du bien-être de tous les citoyens. Cette notion d'égalité des droits contraste avec le modèle de charité traditionnel stigmatisant les récipiendaires de services sociaux. Cette vision élitiste des provisions sociales reposait sur une hiérarchie au sommet de laquelle trônait la monarchie. La charité, dans ce contexte, s'exprime principalement à travers les temples bouddhistes, dont le mode de redistribution n'est ni systématique ni rigoureux. La politisation ou l'étatisation du bien-être était censée améliorer le processus redistributif de la traditionnelle charité bouddhiste. L'État ne visait pas à remplacer ce traditionnel filet social, mais plutôt à s'assurer de récompenser les projets philanthropiques bouddhistes aptes à compléter le système de protection sociale des nouvelles élites. Le but était de greffer à cette structure héritée de l'histoire une construction plus contemporaine, soit celle d'un régime providentiel thaïlandais qui s'inspire des configurations de l'État-providence européen. Au début des années 2000, c'est dans cette optique que le gouvernement fondait le ministère du Développement social et de la Sécurité humaine (MSDHS). Ce dernier était responsable des dispositions en matière de travail et de services sociaux pour les personnes défavorisées, les nécessiteux et les indigents. Leur mandat était d'offrir une assistance non seulement à toutes les personnes confrontées à des problèmes sociaux, mais de s'assurer de leur bien-être (MSDHS, 2004, 85). Cette assistance prend aujourd'hui deux formes, soit celle d'une prise en charge des soins par une institution ou d'une assistance offerte par des centres d'aiguillage<sup>10</sup>.

Pour tenter de comprendre la différence qui anime le programme du MSDHS et celui de l'engagement social des organisations religieuses, nous allons énumérer une liste de fonctions exécutées par les temples au royaume. En 1982, une étude thaïlandaise affirmait que les principales activités offertes par les temples se résumaient à :

---

<sup>10</sup> Un centre d'aiguillage est un établissement où l'on dirige vers un point de traitement ou de secours jugé approprié une personne en détresse.

**Tableau 7.1** Fonction des temples

Activités - Fonction des temples – 1982
1) services éducationnels
2) soins pour les enfants et services pour adultes
3) services médicaux de base
4) services de logement pour les voyageurs
5) activités récréatives
6) divertissements
7) services de médiation de conflits et de consultations familiales
8) activités culturelles
9) services d'aide et de moyens logistiques
10) lieu de rencontre public ou un centre administratif
11) activités cérémoniales

D'après Sirintharo, S., P. Wasi, S. Sooksamran et S. Siwarak. *Roles of Temples and Thai Monks in the Future*. Bangkok: The Committee on Development Religion, 1982, p. 22-24; Surapone Ptanawanit, «Crucial Factors in the Development of Social Security in Thailand in Comparison with Australia». Doctor of Philosophy, Australia, University of Sydney, 2002, p. 213.

Ce tableau illustre que certaines activités des temples touchent bel et bien les services sociaux. Cependant, bien que certains temples reçoivent des fonds du gouvernement, leurs projets sociaux restent financés majoritairement par les dons des particuliers. Ainsi, les fonds limités dont disposent plusieurs des temples du *sangha* ont obligé ces derniers à mettre de côté leur prestation de services. Leur rôle s'apparente aujourd'hui davantage aux organisations non gouvernementales qui font office d'agent de développement. Conséquemment, les secteurs concernés par le clergé sont principalement l'agriculture, les soins médicaux de base, l'éducation et la participation publique (Ptanawanit, 2002, 214). À ces secteurs, il faut désormais ajouter celui de l'aide humanitaire et de l'égalité des sexes.

Également, la politique du gouvernement Thaksin, voulant mettre en valeur les réseaux des institutions religieuses dans la couverture sociale du pays, avait à la base un certain flou dans son application (Entrevue 22 septembre 2005; Entrevue 12 décembre 2005; Entrevue 24 novembre 2005; Entrevue 05 janvier 2006; Entrevue 17 janvier 2006; Entrevue 19 janvier 2006; Entrevue 23 janvier 2006). En effet, les sommes, vouées à l'amélioration du système de protection sociale, étaient transférées de Bangkok aux parlements provinciaux. Ceux-ci étaient en retour chargés d'améliorer la sécurité sociale. Toutefois, ces sommes étaient insuffisantes pour mettre en place un nouveau système ou encore pour réformer l'ancien. Les fonctionnaires s'en remettaient donc aux vieux



réseaux que constituaient les institutions religieuses (Entrevue 24 novembre 2005; 22 septembre 2005; Entrevue 17 janvier 2008).

Ces faits, mis ensembles, contredisent l'affirmation selon laquelle les institutions religieuses n'ont pas eu un rôle important dans le développement de la sécurité sociale au pays (Ptanawanit, 2002, 252-253; 262). En somme, on ne peut faire abstraction de l'impact des institutions traditionnelles sur la structure des politiques sociales au pays. Le régime providentiel actuel démontre cette volonté de l'État de faire une plus grande place aux institutions religieuses dans la formulation des politiques sociales, précisément à cause de leur rôle historique en tant que prestataire de services sociaux (Social Welfare Promotion Act, 2003; Social Welfare Promotion Act, 2007; Entrevue 24 novembre 2005; Entrevue 17 janvier 2008). Ce dernier point soulève néanmoins une question importante, soit celle de la neutralité de l'État et des organisations bouddhistes dans leurs services.

#### 7.4 Conclusion

Le lien historique d'interdépendance entre le religieux et le politique en Thaïlande garantit un certain succès aux projets des organisations religieuses épousant les priorités du gouvernement. Ce soutien du gouvernement reste conditionnel à l'agenda des autorités politiques en place. Dans ce contexte, l'accord sur un partage des responsabilités en matière de protection sociale, entre l'État et les organisations religieuses, peut s'annoncer durable. L'entente assure la pérennité d'un système politique et religieux reposant sur une institution culturelle, soit celui du système de mérites. En effet, l'État profite de cette situation, car il bénéficie d'un partage de responsabilités dans l'offre d'une sécurité sociale aux citoyens. Le secteur informel, habituel pourvoyeur d'aide sociale en Thaïlande, devient alors partenaire avec l'État. Cette initiative de l'État a contribué à changer le comportement des organisations religieuses comme la Dhammakaya, la Santi Asoke et la communauté de *bhikkhunis*.

Si pour l'État, la participation des organisations religieuses aux programmes sociaux lui procure des avantages, qu'en est-il pour les organisations religieuses? Les études de cas ont démontré que leur conception du bien-être étant profondément différente, l'une de l'autre, ces trois organisations ne se livrent pas une compétition, si ce n'est que d'un point de vue idéologique. Il est possible néanmoins d'affirmer que la Dhammakaya est l'organisation qui a le plus de succès au pays. Ce succès n'est pas



surprenant, étant donné sa valorisation du droit à l'accumulation des richesses. Elle parvient ainsi à concilier la notion de l'accumulation, essentiellement liée au système capitaliste, à la notion de renonciation, caractère inhérent du bouddhisme. Elle est le symbole par excellence de la modernisation des valeurs bouddhistes au pays.

Toujours sur cette thématique de la concurrence, il n'existe pas encore de compétition entre les organisations gouvernementales et les organisations religieuses philanthropiques. En effet, puisque le gouvernement cherche plutôt à étendre une couverture sociale à l'ensemble du territoire, plus il y a d'organisations, moins il devra assumer de coûts. Il est toutefois important de souligner que certaines initiatives dans le domaine de la sécurité sociale du gouvernement ont provoqué des tensions avec les institutions monarchiques bouddhistes. En ce sens, le privilège exclusif de la monarchie dans le domaine de la philanthropie s'est vu menacé par les incursions du gouvernement dans le domaine du bien-être social. En réalité, ces deux phénomènes contribuent au timide discours voulant remettre en question la légitimité de l'institution royale dans la société. Une perte de légitimité du pouvoir royal aurait le potentiel d'entraîner une véritable multiplication d'organisations bouddhistes. Cette possibilité pourrait aussi se traduire par une compétition importante de ces organisations, et ce, afin de s'attirer les faveurs des autorités en place, militaires ou civiles. À long terme, cette effervescence des organisations religieuses aurait la possibilité de devenir une force politique déstabilisante pour le pouvoir en place, surtout si elles soutiennent un pouvoir militaire, comme cela fut le cas chez leur voisin birman, laotien et cambodgien. Il est fort à parier que l'activisme du bien-être des organisations bouddhistes serait, comme c'est le cas aujourd'hui, une question d'opportunisme politique. En somme, la politisation de la notion du bien-être relève de l'intérêt que portent le gouvernement, la monarchie, les ONG et les organisations religieuses à la protection sociale. Il s'agit en réalité d'un moyen pour augmenter leur capital politique ou religieux.

Il est donc difficile de dissocier le processus de modernisation de celui de l'institutionnalisation du bouddhisme en Thaïlande. Si la théorie de la modernisation annonce un État où la religion est isolée dans la sphère du privé, les décideurs politiques thaïlandais définissent autrement ce processus. En effet, la première constitution de 1932 offre à la monarchie, ainsi qu'à la religion, une place de choix dans l'organisation politique et sociale du pays. Le même groupe ayant mis un terme à la monarchie absolue craint l'instabilité politique que pourrait provoquer l'abolition de la monarchie. En ce sens, la légitimité de cette institution repose en partie sur un soutien populaire important.

Les nouveaux dirigeants politiques se voient encore aujourd'hui obligés de conserver la couronne et le bouddhisme comme piliers de la nation. Ce sont de véritables symboles nationaux constituant le cœur de l'identité thaïlandaise. Le soutien populaire à la monarchie est le même qui appuie les nouvelles avancées en matière de politiques sociales effectuées par l'ancien premier ministre Thaksin, d'où la polarisation actuelle du pays entre les rouges pro-Thaksin et les jaunes pro-royalistes.

En résumé, le rôle social du roi déterminé par la constitution de 1932 est repris dans les constitutions ultérieurement adoptées dans le royaume. Dans tous les cas, les autorités politiques placent le monarque à la tête de l'armée du pays. Il devient aussi le défenseur du bouddhisme et le protecteur de toutes les autres religions au royaume. La dernière constitution de 2007 maintient ces mêmes positions. De plus, ce dernier document appuie le principe de liberté de conscience et de religion tout en s'engageant à moderniser et à développer le pays. Cependant, comme le démontre l'histoire du pays, le lien entre les sphères du politique et du religieux demeure très étroit. La neutralité politique assignée au monarque et au clergé bouddhiste reste encore aujourd'hui discutable, comme l'a témoigné cette recherche.

Dans l'ensemble, les raisons pour la politisation du bouddhisme sont nombreuses, notamment : la construction de l'identité nationale thaïe par une idéologie bouddhiste; le rôle politique des militaires au royaume; l'inclusion de la monarchie dans l'appareil étatique; l'image d'un leader moral incarné par le roi bouddhiste; l'instrumentalisation par des gouvernements successifs du clergé bouddhiste comme unité de développement social; la coopération entre les moines et l'État pour militer contre les communistes; et enfin, l'engagement de certains bouddhistes dans des causes sociales comme l'environnement, l'accès à l'éducation et les soins de santé. Dans ce contexte, il n'est pas surprenant de constater que le bouddhisme soit appelé à prendre part à la formulation et à la mise en place d'un filet de sécurité sociale plus généreux au pays. Bref, rien n'annonce une diminution de la mobilisation sociale religieuse ou encore de l'engagement politique des organisations religieuses, tel que stipulé dans la documentation scientifique (Gill & Lundsgaarde, 2004). La mise en place graduelle d'un État social n'annonce pas la diminution des activités religieuses, mais au contraire il a permis d'élargir les champs d'intervention des nouvelles organisations religieuses situées en périphérie du clergé institutionnalisé (*sangha*).

## GLOSSAIRE

*Abidhamma* (pali); *abhidharma* (sanskrit). Doctrine particulière, l'*Abhidhamma Pitaka* représente la troisième section (corbeille) du *Tipitaka*.

*Ajjava* (pali). Intégrité. Justice. Une des dix vertus royales.

*Akkhoda* (*akkodha*) (pali). Calme. Une des dix vertus royales.

*Ampoer* (*Amphur*) (thaï). District.

*Aram rat* (thaï). Temples populaires.

*Atta* (pali). Corps. En opposition avec la notion de *anatta* (non-soi).

*Avihimsa* (pali). Non-violence. Une des dix vertus royales.

*Avirodhana* (*avirodha*) (pali). Non-opposition. Une des dix vertus royales.

*Ayutthaya* (thaï). L'une des quatre périodes historiques de la Thaïlande (1352-1767).

*Barami* (*baarami*) (thaï et pali); *Sasom baaramii* (thaï); *sasom parami* (pali). Accumulation de mérites qui conduit au salut.

*Bhikkhunis* (pali); *bhiksunis* (sanskrit). Nonnes, bonzes femmes de 311 préceptes. Une des catégories de religieuses non reconnue par le clergé thaï et qui est dans le canon bouddhiste.

*Bhikkhus* (pali); *bhikkhus* (sanskrit). Moines, bonzes.

*Bodhisatta* (pali); *potihisat* (thaï). Notion dans le bouddhisme theravada qui se réfère à un être qui est destiné à atteindre l'éveil ou l'état de « bouddhité ». En Thaïlande, l'actuel roi Bhumibol (Bhumipol) est perçu comme étant un *potihisat*.

*Bodhisattva* (sanskrit). « Saint » dans le bouddhisme mahayana qui fait le serment de ne pas entrer complètement dans le nirvana, tant que tous les êtres vivants n'ont pas été sauvés.

*Bouddhadhamma* (pali); *bouddhadharma* (sanskrit). La loi vers l'Éveil, résumée par le Bouddha.

*Boun (bun)* (thaï); *punna* (pali). Mérites karmiques.

*Bun* (thaï)/*barami* (pali) (*bun, baramilbun/parami*). Mérite (*bun*) et perfection ou vertu (pali). Deux qualités nécessaires pour diriger selon le bouddhisme. *Barami* signifie également le « pouvoir charismatique ». En Thaïlande, ces deux termes sont parfois combinés pour donner le terme *bunyabarami*. Ainsi, les dons permettent d'accumuler du mérite et du pouvoir au donateur concerné.

*Bun-niyom* (boun-niyom) (thaï). Représente une « préférence pour les mérites » ou encore un système méritocratique d'après les croyances de la communauté Santi Asoke. Ce système est mis en opposition à *Tun-niyom* qui se réfère à un système de valeurs dont le sens s'approche à celui de « préférence pour le capital » ou capitaliste.

*Chakri* (*Chakkri*). La dynastie Chakri est celle qui règne actuellement en Thaïlande. Elle a été fondée en 1782. Le roi actuel, Bhumibol Adulyadej, est le 9 ième roi de cette dynastie, soit Rama IX.

*Dana* (pali). Générosité. Une des dix vertus royales.

*Dasa raja dhamma* (pali); *dasa raja dharma* (sanskrit);. Les dix vertus royales.

*Dhammakaya* (*Thammakai / Dharmakaya*) (thaï). Organisation religieuse en Thaïlande fondée par Luang Por Sodh. L'une des trois organisations religieuses à l'étude dans cette recherche.

*Dharma* (sanskrit); *dhamma* (pali). 1) réalité ultime; 2) loi ou doctrine bouddhique; 3) phénomènes, choses, éléments de la réalité objective.

Éco-karma. Terme qui se réfère au bouddhisme écologique. Il signifie la responsabilité karmique des individus selon leur complicité à la prolifération nucléaire et à la contamination de l'environnement.

Écosattvas. Êtres qui se dédient à la restauration de l'écosystème. C'est un terme qui s'inspire de la notion de bodhisattva.

*Fum fuey* (thaï). Luxure.

*Gaan bpra bprong* (thaï). Développement.

*Gaan phet na* (thaï). Développement.

*Gan pattana* (thaï). Développement.

*Gan songkrawprachachon* (*ganborigan prachachondoirataban*) (thaï). Bien être social. Filet de protection sociale.

*Ganponggan sangkom* (*Gan koum krong sangkom*) (thaï). Protection sociale.

*Gurudharmas (Garudhammas)* (pali). Les 8 conditions énumérées dans le *Tipitaka* pour permettre aux femmes d'être ordonnées *Bhikkhuni*.

*Hetkan preusaphakhom* (thaï). Nom donné aux événements tragiques de mai 1992.

*Jangwat (cangwat)* (thaï). Province.

*Jataka* (pali); *chadok* (thaï). Réfère aux 547 histoires légendaires des vies précédentes du Bouddha.

*Jau thii* (thaï). Ordination de petites maisons aux esprits.

*Kaew na* (thaï). Progrès.

*Kalyanamitra* (thaï). « Groupe de bons amis ». Nom donné aux cellules regroupant quelques 100 000 familles membres de la Fondation Dhammakaya.

*Kam* (thaï); *kamma* (pali). Intentionnalité. Volition.

*Karma* (sanskrit). Ce qui entraîne des conséquences morales sur celui qui pose l'action.

*Kathin* (thaï); *kathina* (pali). Nom donné à une cérémonie qui consiste à offrir des robes de couleur safran aux moines. Elle se déroule habituellement au mois d'octobre. Traditionnellement, les laïques offrent aux moines des robes, des denrées ou des objets dont le temple a besoin pour assurer sa survie pour le reste de l'année.

*Kchatryas* (sanskrit). Guerriers. Une des castes de la société indienne traditionnelle.

*Khana glang* (thaï). Le Centre.

*Khana neua* (thaï). Le Nord.

*Khana Patisangkhorn Phra Saasana* (thaï). Groupe de moines Mahanikai militants pour restaurer la démocratie.

*Khana thai* (thaï). Le Sud.

*Khana yai* (thaï). Les 4 divisions territoriales du pays.

*Khanti* (pali). Tolérance. Une des dix vertus royales.

*Khon dip* (thaï). Homme cru.

*Khon souk* (thaï) ou *Khon sok* (thaï). Homme cuit ou civilisé. En pali le terme *suk* signifie « le retrait de la vie monastique ».

*Kii khiat* (thaï). Paresse.

*Komeito*. Parti politique bouddhiste au Japon qui était relié à l'organisation bouddhiste Soka Gakkai.

Kongbun Sawatdigan (thaï). « Fonds du bien-être des mérites ». Nom donné à un fonds (welfare fund) mis sur pied par la Santi Asoke.

*Lokanuwat* (thaï). Mondialisation.

*Maddava* (pali). Gentillesse. Une des dix vertus royales.

*Mae-chis* (thaï). Nonnes de 5, 8 à 10 préceptes. Une des catégories de religieuses non reconnu par le clergé thaï et qui n'est pas dans le canon bouddhiste (*Tipitaka*).

*Maha Kanissorn* (thaï). Groupe de moines plus jeunes au sein du *sangha*.

Mahanikai (Mahaanikai) (thaï). L'une des deux plus grandes écoles bouddhistes en Thaïlande. Elle constitue le clergé bouddhiste thaï avec l'autre école, soit la Thammayut. La Mahanikai est la plus populaire.

*Mahatherasamakhom* (thaï). L'Association des Anciens. Elle fut créée en 1902 et cette institution sert d'intermédiaire entre le roi et le *sangha* thaï.

*Maknoy sandot* (thaï). Modestie.

*Manatta* (pali). Procédure que doit suivre un moine ou une moniale après avoir commis un délit (faute entraînant une réunion du *sangha*). Cette procédure vise à purifier une telle faute.

Manou. Texte légal important pour les hindous. Il est également intitulé la Loi de *Manou* (Manu) ou encore loi de *Manudharmasastra*.

*Mara* (thaï). Les forces du mal. Le « malin », le Prince des Démon du bouddhisme. Le principe de destruction. Ce terme est parfois opposé au nirvana.

*Mathayom* (thaï). Études secondaires.

*Maurya*. Nom donné à un puissant empire qui était situé dans l'Inde ancienne (321-185 av. J.-C.). Le célèbre empereur Ashoka était le troisième de la dynastie Maurya.

*Maw Phra* (thaï). Moines soignants traditionnels.

*Metta* (pali). Compassion.

*Nikai (nii gaai)* (thaï). Congrégation. Secte.

Nirvana (sanskrit); *niphaan* (thaï); *nibbana* (pali). L'extinction de toutes formes de désirs qui est à son tour liée au concept du non soi dans le bouddhisme.

Palang Bun (thaï). « La force du mérite ». C'est le nom d'un supermarché tenu par la Santi Asoke.

Palang Dharma (thaï). Parti politique bouddhiste en Thaïlande qui était relié à l'organisation bouddhiste Santi Asoke. Il a été créé en 1988 et démantelé en 2007.

*Pariccaga* (pali). Esprit de sacrifice. Une des dix vertus royales.

*Paticca samuppada* (pali). Notion de l'interdépendance.

*Phat naa gaan* (thaï). Développement.

*Phra aram ruang* (thaï). Temples royaux.

*Phra Dhammajarik* (thaï et pali). Un des programmes de développement et de protection sociale de l'État qui débuta en 1965 et qui reposait sur les moines bouddhistes missionnaires. Le nom du programme prend ses origines dans le pali, comme c'est souvent le cas dans la langue thaïe.

*Phra Dhammatuta* (thaï et pali). Un des programmes de développement et de protection sociale de l'État qui débuta en 1964 et qui reposait sur les moines bouddhistes missionnaires. Le nom du programme prend ses origines dans le pali, comme c'est souvent le cas dans la langue thaïe.

*Phra khryang* (thaï). Amulettes.

*Phra Ton Thad* (thaï et pali). Créateur du nirvana pour la Fondation Dhammakaya.

*Phu chuei somphaan* (thaï). Moine adjoint.

*Phu mii boun* (thaï). Succès qui serait relié à l'accumulation de mérites karmiques.

*Prachatitpatai* (thaï). Démocratie.

*Pratom (pathom)* (thaï). Études primaires.

*Preusaphatham* (thaï). Nom donné aux événements tragiques de mai 1992.

*Putta panit* (thaï). Commercialisation du bouddhisme.

*Rabobganphragansangkom* (thaï). Sécurité sociale.

Ratnakosin (Rattanakosin) (thaï). L'une des quatre périodes historiques de la Thaïlande. Elle correspond à la dynastie des Chakri (1782-aujourd'hui).

*Rong somphaan* (thaï). Moine directeur adjoint.

*Saan jau* (thaï). Évocation des esprits locaux pour les maisons aux esprits.

*Saatsada Mahaaphay* (thaï). Prophète dangereux. Titre donné au « leader » religieux de la Santi Asoke par le *sangha* thaï.

*Sacca Omsap* (thaï). Groupe d'épargne.



*Sakon* (thaï). Internationalisation.

*Saksit* (*Aphinihaan*) (thaï). Dons en échange de récompenses surnaturelles aux donateurs.

*Samakkhi* (pali). Unité. L'unité d'un groupe, d'une communauté.

*Samaneri* (pali). Femme novice; statut précédant celui de *Bhikkhuni*. À ne pas confondre avec *samanera* qui est le terme pour les novice mâles.

*Samma Sikkha* (thaï). Écoles de formation Santi Asoke. Le nom *Samma Sikkha* prend ses origines dans le pali, comme c'est souvent le cas non seulement pour la Santi Asoke, mais dans la langue thaïe.

*Samnak song* (thaï). Temples résidentiels.

*Sangasapha* (thaï et pali). Assemblée consultative au sein du clergé bouddhiste thaï.

*Sangha* (pali). Clergé bouddhiste « thaï ». Le clergé bouddhiste en Thaïlande est une Institution qui est exclusive. Il se réfère plus précisément à l'assemblée des moines (*bhikkhus*). Cette assemblée n'est constituée que de deux congrégations, soit celle de la Thammayut et de la Mahanikai.

*Sangharaja* (sanskrit); *sangharaat* (pali). Patriarche suprême dans le *sangha*.

*Sanghati* (pali). Robes des *bhikkhunis*.

Santi Asoke (thaï). Organisation religieuse en Thaïlande fondée par Phra Bodhirak. L'une des trois organisations religieuses à l'étude dans cette recherche.

*Sati* (*samma sati*) (pali). Concentration.

*Satsana* (thaï); *sasana* (pali). Religion. Terme qui renvoie au bouddhisme.

*Sasom parami* (pali). Accumulation de mérites qui conduit au salut.

*Savika* (pali). Communauté de disciples femmes dans le bouddhisme.

*Sawatdigan* (thaï). Bien-être social (welfare). Régime providentiel.

*Setakit por piang* (thaï). Économie bouddhiste de suffisance, voir d'autosuffisance.

*Sia* (thaï). Gaspillage.

*Siasala* (thaï). Dévotion et sacrifice.

*Sikhamanas* (*sikkhamanas*) (pali). Dans le *Tipitaka*, femmes qui aspirent à devenir des *bhikkhunis*. À ne pas confondre avec les *sikkhamats* (thaï) qui est la catégorie des religieuses de la Santi Asoke.

*Sila* (pali). Moralité. Une des dix vertus royales.

*Siyamnikaya* (*siamnikaya* / *siamopalivamsa*) (thaï). Lignée du bouddhisme theravada siamois ayant ses origines à l'époque d'*Ayutthaya* que l'on trouve encore aujourd'hui au Sri Lanka.

*Somphaan* (thaï). Moine supérieur.

*Soudras* (sanskrit). Esclaves. Une des castes de la société indienne traditionnelle.

*Suan Mokkh* (thaï). Nom donné au temple et à la communauté du défunt moine Buddhadasa.

*Sukhothai* (thaï). L'une des quatre périodes historiques de la Thaïlande (1279-1298).

*Sutta* (pali); *sutra* (sanskrit). Sermon du Bouddha ou de l'un de ses disciples reconnus. Une des trois corbeilles formant le *Tipitaka*.

*Tamboun* (*tambon*) (thaï). Nom donné aux communautés administratives du royaume (sub-district). Unité se situant juste après les provinces (*Jangwat* ou *cangwat*) et au dessus des villages (*muubaan*). À ne pas confondre avec le terme *tham boun* (*tham bun*) qui signifie effectuer un acte de mérite dans le bouddhisme.

*Tapa* (*tapo*) (pali). Contrôle de soi. Une des dix vertus royales.

*Thai Rak Thai* (thaï). Nom de l'ancien parti politique de Thaksin créé en 1998 et démantelé en 2007.

*Tham boun* (*tham bun*) (thaï). Effectuer un acte de mérite dans le bouddhisme.

*Thammachart* (thaï). Environnement. Respect de la nature.

*Thammatat Samakhom* (thaï). Nom donné à une association de la Santi Asoke.

*Thammayut* (thaï). Traduction littérale, « ceux qui adhèrent au *Dharma* », l'une des deux plus grandes écoles bouddhistes en Thaïlande créée par le roi Mongkut (Rama IV). Elle représente, entre autres, le bouddhisme aristocratique, à cause de ses liens qu'elle entretient avec la classe politique et la famille royale.

*Than samai* (thaï). Modernité.

*Thonburi* (thaï). L'une des quatre périodes historiques de la Thaïlande associée au règne d'un seul roi, soit Taksin. À ne pas confondre avec Thaksin, l'ancien premier ministre. Taksin est né en 1734 et sera écarté du pouvoir en 1781. La dynastie Chakri sera fondée en 1782, soit un an plus tard. Thonburi fut la capitale de la Thaïlande de 1767-1782.

*Thudong* (thaï); *dhutanga* (pali). Ascétiques de la tradition de la forêt.

*Tipitaka* (pali); *Tripitaka* (sanskrit). Les trois corbeilles rassemblent l'ensemble des écrits composant le canon pali, dont les textes fondateurs du bouddhisme Theravada. Cette école du bouddhisme se trouve principalement en Asie du Sud-Est. Les trois corbeilles sont le *vinaya*, le *sutta* et l'*abhidhamma*.

*Tun-niyom* (thaï). Économie bouddhiste capitaliste. Terme en opposition à la notion de *Bun-niyom* dans la Santi Asoke.

*Upasatha* (pali); *uboosot* (thaï). Présentation de la discipline monastique.

*Vaisyas* (sanskrit). Laboureurs ou marchands. Une des castes de la société indienne traditionnelle.

Vajrayana (sanskrit/devanagari). Le bouddhisme Vajrayana se traduit par véhicule de Vajra (foudre, diamant). Il est pratiqué surtout au Tibet.

*Vassa* (pali). La retraite monastique annuelle.

*Vinaya* (pali); *vinai* (thaï); *Vinaya-pitaka* (pali). Les règles monastiques du *sangha*. Il représente une autre des corbeilles constituant le *Tipitaka*.

*Vipaka* (pali). Le fruit, la conséquence de l'action.

*Vipassana* (pali). Dite « méditation de la vision intérieure », elle est un apprentissage à l'attention, une forme d'éducation du mental fondée sur l'observation de celui-ci et sur la respiration.

Wat phra baat nam phu (thaï). Temple basé à Lopburi qui est dévoué à la lutte contre le sida.

Wat Songdhammakalyani (thaï). L'une des trois organisations religieuses à l'étude dans cette recherche. Le nom se réfère au Temple de la religieuse Bhikkhuni Dhammananda situé à Nakhon Pathom.

*Wat* (thaï). Temple.

## BIBLIOGRAPHIE

### Livres

1996. *An Overview of the Role of the Informal Sector in Urban poverty Alleviation in Selected Asian Countries*. Coll. «Note by the Secretariat, Role of the Informal Service Sector in Urban Poverty Alleviation». New York: Economic and Social Commission for Asia and the Pacific, United Nations.
1999. *Philanthropy and Law in Asia, A Comparative Study of the Nonprofit Legal Systems in Ten Asia Pacific societies*, Thomas Silk. San Francisco: Jossey-Bass
2003. «Decentralization and the Future of Democracy». In *Decentralization in the Age of Asia and the Pacific*, Asian-Pacific Center, p. 101-117. Japan: Asian-Pacific Center.
2003. *Decentralization in the Age of Asia and the Pacific*. Japan: Asian-Pacific Center.
2003. *Thailand's Budget in Brief, Fiscal Year 2003*. Thailand: Bureau of the Budget.
2005. *Pocket Thailand in Figures*, 8. Nonthaburi: Alpha Research Co.
2005. *Pocket Thailand in Figures, 8th edition*. Thailand: Alpha Research Institute.
- 2005 (May). *Thailand Stats: The One-Stop Source of Essential Statistics*. Bangkok: The Brooker Group Plc.
- 2004 (November). *Thailand Stats: The One-Stop Source of Essential Statistics*. Bangkok: The Brooker Group Plc.
- Adam, Erfried, Michael V. Hauff et Marei John. 2002. *Social Protection in Southeast & East Asia*. Singapore: Friedrich Ebert Stiftung.
- Aiguo, Lu, et Manuel F. Montes. 2002. *Poverty, Income Distribution and Well-Being in Asia During the Transition*. Hampshire: Palgrave.
- Alatas, S. H. 1973. «Religion and Modernization in South-East Asia». In *Modernization in south-East Asia*, Hans-Dieter Evers et Institute of Southeast Asian Studies, p. 153-169. Malaysia: Oxford University Press.

- Anheier, Helmut K., et Salamon M. Lester. 1998. *The Nonprofit Sector in the Developing World*. Manchester: Manchester University Press.
- Ambuel, David. 2006. «New Karma : Buddhism and democratization in Thailand». In *Religious organizations and democratization : case studies from contemporary Asia*, Tun-jen & Brown Cheng, Deborah A., p. 83-108. New York: Armonk, M.E. Sharpe.
- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London/New York: Verso.
- Aphornsuvan, Thanet. 2007. *Rebellion in Southern Thailand: Contending Histories*. Coll. «Policy Studies». Washington: East-West Center.
- Aruga, Hiroshi. 2000. «Soka Gakkai and Japanese Politics». In *Global Citizens: The Soka Gakkai Buddhist Movement in the World*, David Machacek et Bryan Wilson, p. 97-127. New York: Oxford University Press.
- Ascoli, Ugo, et Costanzo Ranci. 2002. *Dilemmas of the Welfare Mix, The New Structure of Welfare in an Era of Privatization*. New York: Kluwer Academic, Plenum Publishers.
- Asher, Mukul G. 2000. «Reforming Civil Service Pensions in Selected Asian Countries». In *Pension and Provident Funds Reform*, p. 135-155: Asian Development Bank.
- Asia Pacific Philanthropy Consortium (2001). *Strengthening Philanthropy in the Asia Pacific : An Agenda for Action*. Thailand: 11 p En ligne. <<http://www.asianphilanthropy.org/pdfs/thailand.pdf>>. Consulté le 23 août 2008.
- Askew, Marc. 2007. *Conspiracy, Politics, and a Disorderly Border: The Struggle to Comprehend Insurgency in Thailand's Deep South*, ISEAS. Coll. «Policy Studies». Washington: East-West Center.
- Attir, Mustafa O., et Robert A. Peterson. 1981. «Socioeconomic Development Plans and Individual Satisfaction in Libya». In *Directions of Change Modernization Theory, Research, and Realities*, Mustafa O. Attir, Burkart Holzner et Zdenek Suda, p. 197-214. Boulder: West View Special Study.
- Ayabe, Tsuneo. 1998. *Nation-state, identity, and religion in Southeast Asia*. Coll. «Asian studies monograph series». Singapore: Singapore Society of Asian Studies.
- Backford, James A. 1992. *New Religious Movements and Rapid Social Change*. London: SAGE Publications.
- Backford, James A., et Thomas Luckmann. 1989. *The Changing Face of Religion*. London: SAGE Publications.
- Badie, Bertrand, et Marie-Claude Smouts. 1999. *Le retournement du monde, Sociologie de la scène internationale*. Paris: Presses de sciences po et Dalloz.

- Baines, Carol T., Patricia A. Evans et Sheila M. Neysmith. 1998. *Women's Caring, feminist Perspectives on Social Welfare*, 2nd Edition. Toronto/Oxford/new York: Oxford University Press.
- Baker, Chris, et Pasuk Phongpaichit. 2005. *A History of Thailand*. New York: Cambridge University Press.
- Baker, Don. 1997. «Religions and National States: Competing Claims in East Asia». In *Transnational Religion and Fading States*, Susanne Hoeber Rudolph & James Piscarori, p. 144-172. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Banks, Joseph Ambrose. 1972. *The sociology of social movements*. London: Macmillan.
- Barmé, Scot. 1993. *Luang Wichit Wathakan and the Creation of a Thai Identity*. Coll. «Social Issues in Southeast Asia». Singapore: Institute of Southeast Asian Studies (SEAS).
- Baron, Barnett F. 1991. *Philanthropy and the Dynamics of Change in East and Southeast Asia*. New York: Columbia University.
- Barr, Michael D. 2004 (2002). *Cultural Politics and Asian Values The Tepid War*. Coll. «Routledge Advances in Asia-Pacific Studies». London-New York: RoutledgeCurzon.
- Berger, Peter. 1971. *La religion dans la conscience moderne : essai d'analyse culturelle*. Paris: Le Centurion.
- Bhargava, Rajeev. 2004. «India's Model: Faith, Secularism and Democracy». *Open Democracy*, November 3. En ligne. <[http://www.opendemocracy.net/arts-multiculturalism/article\\_2204.jsp](http://www.opendemocracy.net/arts-multiculturalism/article_2204.jsp)>. Consulté le 02 octobre 2009
- Boadway, Robin, Katherine Cuff et Frank Flatters. 1991. *Reforming Social Security in Thailand : Issues and Alternative*. Bangkok: Thailand Development Research Institute (TDRI).
- Boucher, Sandy. 1997. *Opening the Lotus, A Women's Guide to Buddhism*. Boston: Beacon Press.
- Boudon, Raymond. 1994. *The Art of Self-Persuasion*. Malcom Slater. Cambridge: Polity.
- Braud, Philippe. 2004 (1997). *Penser l'État*. Coll. «Essais». Espagne: Seuil.
- Brazier, David. 2001. *The New Buddhism*. London: Robinson.
- Brillantes, Alex Jr. 2003. «Public Sector Reform and Poverty Reduction». In *Poverty, Growth, and Institutions in Developing Asia*, Ernesto M. Pernia et Anil B. Deolalikar, p. 97-136. Great Britain: Palgrave Macmillan.
- Buddhadasa. 1986 (2529). *Dhammic Socialism*. Bangkok: Thai Inter-Religious Commission for Development.

- Burapa, Atthakor. 2002. *60 Years of Integrity : Selected Articles and Speeches Between 1959-2001*. Bangkok: Amarin Printing.
- Buss, Andreas. 1986. «Max Weber's Heritage and Modern Southeast Asian Thinking on Development». In *Religion, Values and Development in Southeast Asia*, B. Matthews et J. Nagata, p. 4-21. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS).
- Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago/London: University of Chicago Press.
- Center for Philanthropy and Civil Society. 1998. *Directory of Thai Philanthropic Organizations*. Bangkok: National Institute of Development Administration (Asia-Pacific Philanthropy Consortium).
- Chandrkaew, Chinda. 1982. *Nibbana: The Ultimate Truth of Buddhism*. Bangkok: Asia Book Corp of Amer.
- Chamarik, Saneh. 2000. *Buddhism and Human Rights*. Coll. «Kobfai Publishing project». Bangkok: The International Book Institute.
- Cheecharoen, Chinchai, et Titawat Udornpim. 1999. «Thailand». In *Philanthropy and Law in Asia, A Comparative Study of the Nonprofit Legal Systems in Ten Asia Pacific societies*, Thomas Silk, p. 332-354. San Francisco: Jossey-Bass Publishers.
- Chickering, Lawrence, et Mohamed Salahdine. 1991. «Introduction Chapter 1». In *The Silent Revolution, The Informal Sector in Five Asian and Near Eastern Countries*, Lawrence A. Chickering et Mohamed Salahdine, p. 1-14. San Francisco: An International Center for Economic Growth Publication, ICS Press.
- Chirasombutti, Voravudhi, et Anthony Diller. 1999. «Who Am I In Thai –The Thai First Person : Self-Reference or Gendered Self?». In *Gender & Sexualities in Modern Thailand*, Peter A. Jackson et Nerida Cook, p. 289. Bangkok: Silkworm Books.
- Choi, Alex H. 2002. *Non-Governmental Organisations and Democratisation : The 1992 Bangkok Uprising Revisited*. Coll. «Working Papers Series». Hong Kong: City University of Hong Kong.
- Clarke, Peter B. 2006. *New Religions in Global Perspective, A Study of Religious Change in the Modern World*. London & New York: Routledge.
- Connors, Michael Kelly. 2001. *Ideological Aspects of Democratisation : Mainstreaming Localism*. Coll. «Working Papers Series No.12, SEARC Working Papers Series, Southeast Asia Research Center (SEARC)». Hong Kong: City University of Hong Kong.



- , 2003. «The Reforming State: Security, Development and Culture in Democratic Times». In *Radicalising Thailand, New Political Perspectives*, Institute of Asian Studies, p. 319-343. Bangkok: Chulalongkorn University.
- , 2007 (2003). *Democracy and National Identity in Thailand*. Denmark: NIASS Press.
- Cook, Nerida. 1998. «Dutiful Daughters, Estranged Sisters: Women in Thailand». In *Gender and Power in Affluent Asia*, Krishna Sen et Maila Stivens, p. 250-290. New York: Routledge.
- Cook, Nerida, et Peter A Jackson. 1999. «Desiring Constructs : Transforming Sex/ Gender Orders in Twentieth-Century Thailand». In *Gender & Sexualities in Modern Thailand*, Nerida Cook et Peter A. Jackson. Bangkok: Silkworm Books.
- Daizen, Victoria. 2006. *Zen at War*, 2nd. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers.
- Darlington, Susan M. 2003. «Buddhism and Development : The Ecology Monks of Thailand». In *Action Dharma, New Studies in Engaged Buddhism*, Christopher S. Queen, Charles Prebish et Damien Keown, p. 96-109. London: RoutledgeCurzon.
- Dehn, Jan, Ritva Reinikka et Jakob Svensson. 2003 (March). «Survey Tools for Assessing Performance in Service Delivery». In *Tool Kit*. En ligne. <<http://www1.worldbank.org/publicsector/pe/PETS1.pdf>>. Consulté le 25 octobre 2009.
- Deolalikar, Anil B. 2003. «Poverty, Growth, and Inequality in Thailand». In *Poverty, Growth, and Institutions in Developing Asia*, Ernesto M. Pernia et Anil B. Deolalikar, p. 247-272. Great Britain: Palgrave Macmillan.
- Dhammakaya (2007). The Sun of Peace: 232 p En ligne. <[http://www.dhammakaya.or.th/news/500514\\_the\\_sun\\_of\\_peace.php](http://www.dhammakaya.or.th/news/500514_the_sun_of_peace.php)>. Consulté le 25 octobre 2009.
- Dhitiwatana, Palanee. 1984. «Buddhism and Thai Education». In *Buddhism and Society in Thailand*, B. J. Terwiel et Danand Sahai Sachchi, p. 75-86. India: Centre For Southeast Asian Studies, Southeast Asian Review Office, Catholic Press.
- Dixon, John, et Hyung Shik Kim. 1985. *Social Welfare in Asia*. Coll. «This Project Received Financial Support from the International Fellowship for Social & Economic Development». Australia: Croom Helm.
- Donzelot, Jacques. 1984. *L'invention du social*. Paris: Fayard.
- Doyle, Robert, Khittisangka Makha et Hurriyet Babacan. 2003. *Strengthening Community Competence for Social Development : Asia-Pacific Perspectives*. Thailand: Faculty of Humanities and Social Sciences, Naresuan University.

- Drouin, Anne. 2002. «Social Protection Policy and Governance : an ILO Perspective». In *Defining an Agenda For Poverty Reduction, Proceedings of the First Asia and Pacific Forum on Poverty*, Isabel Ortiz, p. 33-40. Philippines: Asian Development Bank.
- Eisenstadt, S. N. 1973. «The Influence of Traditional and Colonial systems on the Development of Post-traditional Social and Political Orders». In *Modernization in South-East Asia*, Evers Hans-Dieter, p. 3-18. Malaysia: Oxford University Press.
- Ekachai, Sanitsuda. 2001. «A Nun's Life Has Limited Appeal». In *Keeping the Faith: Thai Buddhism at the Crossroads*, Nick Wilgus, p. 295-296. Bangkok: Post Books.
- , 2001. «Femal Ordination: Making Way for the Women». In *Keeping the Faith: Thai Buddhism at the Crossroads*, Nick Wilgus, p. 291-291. Bangkok: Post Books.
- , 2001. «The Rules Are There to be Tested». In *Keeping the Faith: Thai Buddhism at the Crossroads*, Nick Wilgus, p. 293-294. Bangkok: Post Books.
- , 2001. «What has Become of Goodwill?». In *Keeping the Faith: Thai Buddhism at the Crossroads*, Nick Wilgus, p. 297-298. Bangkok: Post Books.
- , 2001 (1987). «Rethinking the Place of Women in Buddhism». In *Keeping the Faith: Thai Buddhism at the Crossroads*, Nick Wilgus, p. 218-227. Bangkok: Post Books.
- , 2001 (1988). «The Man Behind Santi Asoke». In *Keeping the Faith: Thai Buddhism at the Crossroads*, Nick Wilgus, p. 86-92. Bangkok: Post Books.
- , 2001 (1991). «How Did We Get to this State of Affairs?». In *Keeping the Faith: Thai Buddhism at the Crossroads*, Nick Wilgus, p. 228-234. Bangkok: Post Books.
- , 2001 (1991). «Spiritual Education Gives New Hope to Young Women». In *Keeping the Faith: Thai Buddhism at the Crossroads*, Nick Wilgus, p. 203-210. Bangkok: Post Books.
- , 2001 (1994). «Right Religion: Women Weigh Equality Struggle and Serenity». In *Keeping the Faith: Thai Buddhism at the Crossroads*, Nick Wilgus, p. 211-217. Bangkok: Post Books.
- , 2001 (1998). «Reaction of the Sangha: Sangha - The Order of the Priviledge». In *Keeping the Faith: Thai Buddhism at the Crossroads*, Nick Wilgus, p. 313-314. Bangkok: Post Books.
- , 2001 (1998). «Tha Dhammakaya Saga: We are Best Off Teaching Ourselves». In *Keeping the Faith: Thai Buddhism at the Crossroads*, Nick Wilgus, p. 281-282. Bangkok: Post Books.

- , 2001 (1998). «The Dhammakaya Controversy». In *Keeping the Faith: Thai Buddhism at the Crossroads*, Nick Wilgus, p. 93-104. Bangkok: Post Books.
- , 2001 (1998). «What Is In It For Us Women?». In *Keeping the Faith: Thai Buddhism at the Crossroads*, Nick Wilgus, p. 287-288. Bangkok: Post Books.
- , 2001 (1999). «Society Needs its Checks on the Clergy». In *Keeping the Faith: Thai Buddhism at the Crossroads*, Nick Wilgus, p. 289-290. Bangkok: Post Books.
- Esping-Andersen, Gosta. 1990. *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Cambridge: Polity Press.
- , 1999. *Social Foundations of Postindustrial Economies*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Essen, Julia. 2005. *Right Development, The Santi Asoke Reform Movement of Thailand*. US: Lexington Books.
- Esterik, Penny Van. 1982. «Lay Women in Theravada Buddhism». In *Women of Southeast Asia*, Penny Van Esterik, p. 55-78. DeKalb: Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University.
- , 1996. «Women Meditation Teachers in Thailand». In *Women of Southeast Asia*, Penny Van Esterik. Illinois: Northern Illinois University.
- Ever, Hans-Dieter. 1973. «Group conflict and Class Formation in South East Asia ». In *Modernization in South-East Asia*, Hans-Dieter Ever, p. 108-131. Singapore: Oxford University Press.
- Evers, Hans-Dieter. 1971. *The Social Organization of Conflicting Values: Aspects of a Sociological Theory of Theravada Buddhism*. New Haven: Yale University.
- Faure, Bernard. 1996. Le bouddhisme. Coll. «Dominos». Paris: Flammarion.
- Faure, Bernard. 2003. *The Power of Denial: Buddhism, Purity, and Gender*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Finke, Roger. 1997. «The Consequences of Religious Competition, Supply-side Explanations for Religious Change». In *Rational Choice Theory and religion, Summary and Assessment*, Lawrence A. Young, p. 46-65. New York/Great Britain: Routledge.
- Formoso, B. 2000. *Thaïlande. Bouddhisme renonçant. Capitalisme triomphant*. Paris: La Documentation Française.

- Gaiha, Raghav. 2003. «Decentralization and Poverty Reduction». In *Poverty, Growth, and Institutions in Developing Asia*, Asian Development Bank, Ernesto M. Pernia et Anil B. Deolalikar Deolalikar, p. 137-188. Great Britain: Palgrave Macmillan.
- Galtung, Johan, et Daisaku Ikeda. 1995. *Choose Peace: A Dialogue Between Johan Galtung and Daisaku Ikeda*. United Kingdom: Pluto Press.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. USA: Basic Books.
- Giddens, Anthony. 1994. *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics*. Stanford: Stanford University Press.
- Girling, John. 1996. *Interpreting Development : Capitalism, Democracy, and the Middle Class in Thailand*. Coll. «Southeast Asia Program». New York: Cornell University.
- Gohlert, Ernst W. 1991. *Power and Culture, The Struggle Against Poverty in Thailand*. Bangkok/Cheney: White Lotus.
- Gough, Ian. 2004a. «East Asia : the Limits of Productivist Regimes». In *Insecurity and Welfare Regimes in Asia, Africa and Latin America, Social Policy in Development Contexts*, p. 169-201. United Kingdom: Cambridge university Press.
- , 2004c. «Welfare Regimes in Development Contexts: A Global and Regional Analysis». In *Insecurity and Welfare Regimes in Asia, Africa and Latin America, Social Policy in Development Contexts*, Ian Gough et Geof Wood, p. 15-48. United Kingdom: Cambridge university Press.
- Gough, Ian, et Geof Wood. 2004b. «Conclusion, Rethinking Social Policy in Development Contexts». In *Insecurity and Welfare Regimes in Asia, Africa and Latin America, Social Policy in Development Contexts*, Ian Gough et Geof Wood, p. 312-349. United Kingdom: Cambridge university Press.
- , 2004d. «Introduction». In *Insecurity and Welfare Regimes in Asia, Africa and Latin America, Social Policy in Development Contexts*, Ian Gough et Geof Wood, p. 1-11. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Green, Donald, et Ian Shapiro. 1996. *Pathologies of Rational Choice Theory : A Critique of Application in Political Science*. New Haven: Yale University Press.
- Gross, Rita M. 1998. *Soaring and settling : Buddhist Perspectives on Contemporary Social and Religious Issues*. New York: Continuum.
- Harris, Ian. 1999. «Buddhism and Politics in Asia : The Textual and Historical Roots». In *Buddhism and Politics in Twentieth-Century Asia*, p. 1-25. London/New York: Continuum.

- Haynes, Jeffrey. 1998. «Buddhism and politics in South-east Asia». In *Religion in Global Politics*, p. 243. London-New York Longman.
- Hechter, Michael. 1997. «Chapter 9: Religion and Rational Choice Theory». In *Rational Choice Theory and Religion Summary and Assessment*, Lawrence A. Young, p. 147-159. London/New York: Routledge.
- Heikkilä-Horn, Marja-Leena. 1997. *Buddhism with an Open Eyes Belief and Practice of Santi Asoke*. Bangkok: Fah Apai Co.
- Heikkilä-Horn, Marja-Leena, et Krisanamis Rassamee. 2002. *Insight Into Santi Asoke, Revised Edition 2002*. Bangkok: Fah-aphai Co.
- Hershock, Peter D. 2006. *Buddhism in the Public Sphere : Reorienting Global Interdependence*. Coll. «Routledge Critical Studies in Buddhism». London/New York: Routledge.
- Hewison, Kevin. 1988. «The State and Capitalist Development in Thailand». In *Sociology of Developing Societies Southeast Asia*, G. John Taylor et Andrew Turton, p. 69-83. Houndmill, Basingstoke, Hampshire, London: Macmillan Education.
- Huang, Julia C. 2003. «The Buddhist Tzu-Chi Foundation of Taiwan». In *Action Dharma, New Studies in Engaged Buddhism*, Christopher S. Queen, Charles Prebish et Damien Keown. London: RutledgeCurzon.
- Huntington, Samuel P. 1991. *The Third wave: Democratisation in the Late Twentieth Century*: University of Oklahoma Press.
- , 2000. *Le choc des civilisations*. Paris: Odile Jacob.
- Hyung, Shik Kim. 1985. «Social Welfare and the Development Process ». In *Social Welfare in Asia*, John Dixon et Kim Hyung Shik, p. 204. London: Croom Helm.
- ICG (2003). 'Islamic Social Welfare Activism in the Occupied Palestinian Territories: A Legitimate Target?' ICG Middle East Report International Crisis Group (ICG). Amman/Brussels, International Crisis Group. 13: 38 p En ligne. <<http://www.ciaonet.org/wps/icg270/icg270.pdf>>. Consulté le 25 octobre 2009.
- Ishii, Yoneo. 1986. *Sangha, State, and Society: Thai Buddhism in History*. Peter Hawkes. Coll. «Monographs of the Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University». Honolulu: University of Hawaii Press.
- Iwanaga, Kazuki. 2008. «Intriduction: Women's in Political Representation from an International Perspective». In *Women and Politics in Thailand: Continuity and Change*, Kazuki Iwanaga, p. 1-26. Denmark: NIAS-Nordic Institute of Asian Studies.

- , 2008. *Women and Politics in Thailand Continuity and Change*. Coll. «Women and Politics in Asia». Denmark: NIAS Press.
- Jackson, Peter. 2003 (2001) (1997). «Withering centre, flourishing margins : Buddhism's changing political roles». In *Political Change in Thailand, Democracy and Participation*, Kevin Hewison, p. 75-93. London & New York: Routledge.
- Jackson, Peter A. 1989. *Buddhism, Legitimation, and Conflict : The Political Functions of Urban Thai Buddhism*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- , 2003 (1987). *Buddhadasa : Theravada Buddhism and Modernist Reform in Thailand*. Chiang Mai, Bangkok: Silkworm Books.
- Jackson, Peter A., et Nerida Cook. 1999. «Desiring Constructs: Transforming Sex/Gender Orders in Twentieth Century Thailand». In *Genders and Sexualities in Modern Thailand*, Peter A. Jackson et Nerida Cook, p. 1-27. Chiang Mai: Silkworm Books.
- Japan Foundation Center. 1985. *The Future of Private Grant-Making Foundations*. Tokyo: The Toyota Foundation.
- Jeffreys, Derek S. 2003. «Does Buddhism Need Human Rights?». In *Action Dharma, New Studies in Engaged Buddhism*, Christopher S. Queen, Charles Prebish et Damien Keown, p. 270-285. London: RoutledgeCurzon.
- Jones, C. 1993. «Pacific Challenges: Confucian Welfare State». In *New Perspectives on the Welfare State in Europe*, p. 198-217. London: Routledge.
- Jones, Ken H. 2003. *The New Social Face of Buddhism : A Call to Action*. Boston: Wisdom Publications.
- Jung, Ku-Hyun. 1994. *Evolving Patterns of Asia-Pacific Philanthropy*, Yonsei University: Institute of East and West Studies.
- Kabilsingh, Chatsumarn. 1984. *A Comparative Study of Bhikkhuni Patimokkha*. Coll. «A House of Oriental and Antiquarian Books». Delhi: Chaukhambha Orientalia.
- , 1988. «The Role of Women in Buddhism». In *Daughters of the Buddha*, Karma Lekshe Tsomo, p. 225-235. Ithaca, New York: Snow Lion Publication.
- , 1991a. *Thai Women in Buddhism*. Berkeley, California: Parallax Press.
- , 1991b. *The Bhikkhuni Patimokkha of the Six School*. Chatsumarn Kabilsingh. Bangkok: Thammasat University Press.
- , 1994. «The Problem of Ordination: Women in Buddhism». In *Buddhist Behavioral Codes and the Modern World, Collected Articles*, Charles & Wei-Hsun Fu et Sandra A. Wawrytko, p. 161-169. Connecticut: Greenwood Press,.

- , 1998a. *Women in Buddhism: Questions and Answers*. Bangkok: Printing House of Thammasat University.
- , 1998c. *Buddhism and Nature Conservatism*. Bangkok: Thammasat University Press.
- Kawanami, Hiroko. 1999. «Buddhism and Politics in Twentieth-century Asia». Ian Harris, p. 105-126. London/New York: Continuum.
- Kaza, Stephanie. 1999. «Keeping Peace With Nature». In *Buddhist Peacework : Creating Cultures of Peace*, David W. Chappell, p. 81-91. Somerville, MA.: Wisdom Publications, Boston Research Center for the 21st Century.
- Kaza, Stephanie, et Kenneth Kraft. 2000. *Dharma Rain : Sources of Buddhist Environmentalism*. US: Shambhala.
- Keown, Damien. 2001. *Contemporary Buddhist Ethics*. New York: Palgrave Macmillan.
- Keown, Damien V., Charles Prebish et Wayne R. Husted. 1997. *Buddhism and Human Rights*. Richmond, UK: Curzon.
- Keyes, Charles F. 1987. *Thailand Buddhist Kingdom as Modern Nation-State*. Boulder and London: Westview Press.
- Keyes, Charles F. (2006). The Destruction of a Shrine to Brahma in Bangkok and the Fall of Thaksin Shinawatra : The Occult and the Thai Coup in Thailand of September 2006. Working Paper Series No. 80. Asia Research Institute, National University of Singapore: 29 p
- Keyes, Charles F., Helen Hardacre et Laurell Kendall. 1994. «Contested Visions of Community in East and Southeast Asia». In *Asian Visions of Authority : religion and the Modern State of East and Southeast Asia*, Charles F. Keyes, Helen Hardacre et Laurell Kendall, p. 1-16. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Keyes, Charles F., Helen Hardacre et Laurel Kendall. 1994. *Asian Visions of Authority: Religion & the Modern States of East & Southeast Asia*. US: University of Hawaii Press.
- Kingshill, Konrad. 1991. *Ku Daeng--thirty years later : a village study in Northern Thailand 1954-1984*. Ching Mai: Northern Illinois University.
- Kirsch, Thomas A. 1975. «Economy, Polity and Religion in Thailand». In *Change and Persistence in Thai Society*, William Skinner et Thomas A. Kirsch, p. 173-196. Ithaca: Cornell University Press.
- , 1996 (1982). «Buddhism, Sex Roles, and the Thai Economy». In *Women of Southeast Asia*, Penny Van Esterik, p. 13-32. Dekalb, Illinois: Northern Illinois University.



- Kobkua, Suwannathat-Pian. 2004 (2003). *Kings, Country and Constitutions Thailand's Political Development 1932-2000*. London-New York: RoutledgeCurzon.
- Kuru, Ahmet. 2007. «Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Politics Toward Religion». *World Politics*. vol. 59, no 4, p. 568-594.
- Laliberté, André. 2004. *The Politics of Buddhist Organizations in Taiwan, 1989-2003: Safeguarding the Faith, Building a Pure Land, Helping the Poor*. London/New York: RutledgeCurzon.
- . 2006. «“Buddhism for the Human Realm” and Taiwanese Democracy». In *Religious Organizations and Democratization : Case Studies from Contemporary Asia*, Tun-jen Cheng et Deborah A. Brown, p. 55-82. London/New York: M.E. Sharpe.
- Lee, Yong Hee. 1998. *Social Reform and Development in the Asia Pacific : An Overview*. Coll. «EDAP Joint Policy Studies, Number 1, Social Reform and Development in the Asian Pacific, Economic Development Management for Asia and the Pacific, UNDP Regional Project». Australia/Korea: Korea Development Institute.
- Lindberg-Falk, Monica. 2000. «Women in Between: Becoming Religious Persons in Thailand». In *Women's Buddhism, Buddhism's Women: Tradition, Revision, Renewal*, Ellison Banks Findly, p. 37-57. Boston: Wisdom Publications.
- Lindberg-Falk, Monica. 2007. *Making Fields of Merit, Buddhist Femal Ascetics and Gendered Orders in Thailand*. Denmark: NIAS Press.
- Liogier, Raphaël. 2004. *Le bouddhisme mondialisé: Une perspective sociologique sur la globalisation du religieux*. Paris: Ellipses.
- Loy, David R. 2003. *The Great Awakening, A Buddhist Social Theory*. Canada: Wisdom Publications.
- Lund, Francie, et Jillian Nicholson. 2003. «Thailand Social Protection Study». In *Chains of Production, Ladders of Protections, Social Protection for Workers in the Informal Economy*, Francie Lund et Jillian Nicholson, p. 84-101. South africa: School of Development Studies, University of Natal.
- MacIntyre, A. 1994. *Business and Government in Industrializing Asia*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Mackenzie, Roderick. 2007. *New Buddhist Movements in Thailand, Towards an understanding of Wat Phra Dhammakaya and santi Asoke*. London & New York: Routledge.
- Majjhimasila, Cullasila, et Mahasila. 1989. «Fundamental Buddhist Precepts». In *Insight Into Santi Asoke Part 1*, Kittiya Veerapan, p. 27-32. Bangkok: Dharma Sanri Foundation Press.

- Masdit, Supatra. 2008. «My Story as a Women in Thai Politics». In *Women and Politics in Thailand: Continuity and Change*, Kazuki Iwanaga, p. 265-278. Denmark: Nordic Institute of Asian Studies (NIAS).
- Martin, David. 2005. *On Secularization Towards a Revised General Theory*. England/USA: Ashgate.
- McCargo, Duncan. 1997. *Chamlong Srimuang and the New Thai Politics*. New York: St. Martin's Press.
- , 2007. *Rethinking Thailand's Southern Violence*. Singapore: NUS Press.
- McCargo, Duncan, et Pathmanand Ukrist. 2005. *The Thaksinisation of Thailand*. Denmark: NIAS Press.
- McDaniel, Justin. 2006. «Buddhism in Thailand: Negotiating the Modern Age». In *Buddhism in World Cultures: Comparative Perspectives*, Stephen C. Berkwitz, p. 101-128. California: ABC-CLIO.
- McLaughlin, E. 2001 (1993). «Hong Kong: A Residual Welfare Regime». In *Comparing Welfare States: Britain in International Context*, A. Cochrane et J. Clarke, p. 304. London: Sage.
- Merrien, François-Xavier. 1997. *L'État-providence*. Coll. «Que sais-je». Paris: Presse Universitaire de France.
- Métraux, Daniel A. 1994. *The Soka Gakkai Revolution*. US/England: University Press of America.
- Mies, Maria. 1993. «The Myth of Catching-up Development». In *Ecofeminism*, Maria Mies et M. Shiva, p. 55-69. London: Zed Books.
- Milne, Sumalee. 1997. *Year in Thailand Project, The Status, Role and Restrictions of Buddhist Nuns in Thailand*. Australia: Australian National University.
- Monsma, Stephen V., et Christopher J. Soper. 1997. *The challenge of Pluralism, Church and State in Five Democracies*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers.
- Montesano, Michael J., et Patrick Jory. 2008. *Thai South and Malay North Ethnic Interaction on a Plural Peninsula*. Singapore: NUS Press.
- Muntarbhorn, Vitit. 1991. «Occidental Philosophy, Oriental Philology : Law and Organized Private Philanthropy in Thailand». In *Philanthropy and the Dynamics of Change in East and Southeast Asia*, Barnett F. Baron, p. 140-156. New York: East Asian Institute, Columbia University.
- Murcott, Susan. 1997 (1991). *Bouddha et le femmes, Les premières femmes bouddhistes d'après le Therigatha*. Paris: Albin-Michel.

- Nathan, K.S. 2007. *Religious Pluralism in Democratic Societies Challenges and Prospects for Southeast Asia, Europe, and the United States in the New Millenium*. Singapore-Kuala Lumpur: Konrad Adenauer Stiftung-Malaysian Association for American Studies.
- Neitz, Mary JoçMueser, Peter R. 1997. «Chapter 6: Economic Man and the Sociology of Religion: A Critique of the Rational Choice Approach Summary and Assessment». In *Rational Choice Theory and Religion*, Lawrence A. Young, p. 105-118. London/New York: Routledge.
- Norris, Pippa, et Ronald Inglehart. 2004. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: University of Cambridge.
- North, Douglass C. 2001. «The Process of Economic Change». In *Social Provision in Low-Income Countries, New Patterns and Emerging Trends, A Study Prepared for the World Institute for Development Economics Research of the United Nations University (UNU/WIDER)*, Germano Mwabu, Cecilia Ugaz et Gordon White, p. 15-25. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Ockey, James. 2004. *Making Democracy, Leadership, Class, Gender, and Political Participation in Thailand*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Overholt, William H. 2008. *Asia, America, and the Transformation of Geopolitics*. U.S.: Cambridge University Press-The Rand Corporation.
- Payutto, Prayudh. 2007 (1995). *Buddhadhamma: Natural Laws and Values for Life*. Grant A. Olson. Coll. «SUNY series in Buddhist studies». New York: State University of New York Press.
- , 2542 (1998). *A Constitution for Living*. Bruce Evans, 4th. Bangkok: Buddhadhamma Foundation.
- Phongpaichit, Pasuk. 1992. «The Urban Informal Sector in Thailand : An Overview ». In *The Informal Sector in Thai Economic Development*, Pasuk Phongpaichit, p. 1-32. Tokyo: Institute of Developing Economies.
- , 2002. «Recent Popular Movements in Thailand in Global Perspective». In *Asian Review: Popular Movements*, Institute of Asian Studies, p. 1-20. Bangkok: Chulalongkorn University.
- Phongpaichit, Pasuk, et Chris Baker. 2000. *Thailand's Crisis*. Chiang Mai: Silkworm Books.
- , 2002 (1995). *Thailand Economy and Politics*. New York: Oxford University Press.
- , 2004. *Thaksin, the business of Politics in Thailand*. Chiang Mai: Silkworm Books.

- Phongpaichit, Pasuk, et Piriyarangsan Sungsidh. 1994. *Corruption & Democracy in Thailand*. Chiang Mai: Silkworm Books.
- Pongsapich, Amara (1993). Defining the Nonprofit Sector: Thailand. Working Papers of The Johns Hopkins Comparative Nonprofit Sector Project. Lester M. Salamon et Helmut K. Anheier, Johns Hopkins Institute for Policy Studies. 11: 20 p
- Pongsapich, Amara. 1987. «Women's Social Protest in Thailand». In *Social Research Journal: Special Issue on Social Research Institute's 10th Anniversary*, p. 1-12. Bangkok: Social Research Institute.
- , 1994. «Philanthropy in Thailand », *Evolving Patterns of Asia-Pacific Philanthropy*. Ku-Hyun Jung, p. 241-266. Yonsei University: Institute of East and West Studies.
- , 1995. «Philanthropy in Thailand». In *Emerging Civil Society in the Asia Pacific Community, Nongovernmental Underpinnings of the Emerging Asia Pacific Regional Community, A 25th Anniversary Project of JCIE, The Asia Pacific Philanthropy Consortium (APPC)*, Tadashi Yamamoto, p. 637-661. Singapore & Japan: Institute of Southeast Asian studies (ISEAS).
- , 1997. «Feminism Theories and Praxis: Women's Social Movement in Thailand». In *Women, Gender Relation and Development in Thai Society*, Virada Somswasdi et Sally Theobold. Chiang Mai: Women's Studies Center.
- , 1998a. «The Nonprofit Sector in Thailand». In *The Nonprofit Sector in the Developing World*, Helmut K. & Lester Anheier, Salamon M., p. 294-347. Manchester: Manchester University Press.
- , 1998b. *Traditional and Changing Thai World View*. Bangkok: Chulalongkorn University Press.
- Pongsapich, Amara, et Kataleeradabhanm Nitaya. 1994. *Philanthropy, NGO Activities and Corporation Funding in Thailand*. Thailand: Chulalongkorn University Social Research Institute.
- Pongsapich, Amara, et Kataleeradabhan Nitaya. 1997. *Thailand Nonprofit Sector and Social Development*. Thailand.
- Poompanna, Aporn. 1991. *Insight Into Santi Asoke II*. Bangkok: Dharma Santi Foundation Press.
- Pranee, Thiparat. 2001. *The Quest for Human Security : The Next Phase of ASEAN?* Bangkok: Institute of Security and International Studies.
- Prawes, Wasi. 1999. *Setakit por piang lae prachokom: naew thang plik fuen setakit sangkhom-The Self-Sufficient Economy and Civil Society: The Way to Restore the Economy ans Society*. Bangkok: Mor Chaoban.

- Prochaska, Frank. 1995. *Royal Bounty, The Making of a Welfare Monarchy*. New Haven & London: Yale University Press.
- Queen, Christopher S. 2000. *Engaged Buddhism in the West*. Boston: Wisdom Publications.
- , 2003. «Introduction, From Altruism to Activism». In *Action Dharma, New Studies in Engaged Buddhism*, Christopher S. Queen, Charles Prebish et Damien Keown, p. 1-35. London: RoutledgeCurzon.
- Queen, Christopher S., et Sallie B. King. 1996. *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*. Albany, New York: State University of New York Press.
- Queen, Christopher S., Charles Prebish et Damien Keown. 2003. *Action Dharma, New Studies in Engaged Buddhism*. London: RoutledgeCurzon.
- Quivy, Raymond, et Luc Van Campenhout. 1995. *Manuel de recherche en sciences sociales*, 2. Paris: Dunod.
- Rachapaetayakom, Jawalaksana. 1992. «The Government Policies on the Urban Informal Sector». In *The Informal Sector in Thai Economic Development*, Pasuk Phongpaichit, p. 125-159. Tokyo: Institute of Developing Economies.
- Ramesh, M. 1995. *Is There a Southeast Asian Model of Welfare Capitalism?* Ontario: University of Western Ontario.
- , 1996. *Social Security in ASEAN: Trends and Directions*. Coll. «Eastern Asia Policy Papers No. 7». Toronto: University of Toronto-York University Joint Centre for Asia Pacific Studies.
- Ramesh, M., et Mukul G Asher. 2000b. *Welfare Capitalism in Southeast Asia, Social Security, Health and Education Policies*. Coll. «International Political Economy Series». New York: St. Martin's Press.
- Reynolds, Craig J. 2002. *National Identity and its Defenders*. Chiang Mai: Silkworm.
- , 2002. «Thai Identity in the Age of Globalization». In *National Identity and Its Defenders: Thailand Today*, Craig J. Reynolds, p. 308-334. Chiang Mai: Silkworm Books.
- Reynolds, Frank E. 1978. «Legitimation and Rebellion: Thailand's Civic Religion and the Student Uprising of October, 1973». In *Religion and Legitimation of Power in Thailand, Laos and Burma*, Bardwell L. Smith, p. 134-146. Chambersburg: ANIMA Books.
- Rieger, Elmar, et Stephan Leibfried. 2003. «Chapter 5: The Welfare State and Social Policy in East Asia: Religion and Globalization». In *Limits to Globalization : welfare states and the world economy*, p. 241-335. Cambridge, UK/Malden, MA: Polity.

- Roger, Goodman, Gordon White et Huck-Ju Kwon. 1998. *The East Asian Welfare Model, Welfare Orientalism and the State*. London/New York: Routledge.
- Sachs, Wolfgang. 1993. «Global Ecology and the Shadow of Development». In *Global ecology: A New Arena of Political Conflict*, Wolfgang Sachs, p. 3-21. London: Zed Books.
- Sami, Dhamma. 2004. *La vie de Bouddha et de ses principaux disciples*. Yangon (Myanmar): Dhammadana. En ligne. <<http://www.dhammadana.org/book/vbpd.pdf>>. Consulté le 25 octobre 2009.
- Sarkisyanz, E. 1972. *Social Ethnics of Theravada Buddhism in Relation to Socio-Economic Development Problems in Southeast Asia*. Coll. «[S.I.] Schriften des Instituts für Asienkunde in Hamburg». Hamburg: [S.I.] Schriften des Instituts für Asienkunde in Hamburg.
- Sauwalak, Kittiprapas, et Intaravitak Chedtha. 2000. «Social Responses to Economic Crisis in Thailand : Some Evidence During 1997-99». In *Social Impacts of the Asian Economic Crisis in Thailand, Indonesia, Malaysia and the Philippines*, Thailand Development Research Institute with Financial Support From the Ford Foundation, p. 21-98. Thailand: Thailand Development Research Institute.
- Schumacher, E.F. 1980 (1973). *Small is Beautiful: A study of Economics as if People Mattered*. London: Blond & Briggs.
- Schwartz, Ronald D. 1999. «Renewal and Resistances : Tibetan Buddhism in the Modern Era». In *Buddhism and politics in twentieth-century Asia*, Ian Harris, p. 229-253. London/New York: Continuum.
- Settabunsang, Sunai. 2545 (2001). *The Politics of Mertism-Gan Muang Booniyom*. Bangkok: Fah Apai Co.
- Sheehan, Brian. 2002. *Social Security: the Case of Thailand*. Nakhon Phanom: Rajabhat Institute.
- Siamwalla, Ammar. 2001. *The Evolving Roles of the State, Private, and Local Actors in Rural Asia*. New York: Oxford University Press.
- Siamwalla, Ammar, et Orapin Sobchokchai. 1998. *Responding to the Thai Economic Crisis*. Bangkok: Thailand Development Research Institute (TDRI), United Nations Development Programme (UNDP).
- Simsaon, Adam. 1999. «Buddhist Responses to Globalisation, Thailand & Ecology: The Yadana Gas Pipeline». In *Socially Engaged Buddhism for the New Millennium: Essays in Honour of the Ven. Phra Dhammapitaka (Bhikkhu P.A. Payutto) on his 60th Birthday Anniversary*, Nichols Trevor, p. 503-513. California/Bangkok: Parallax Press/Sathirakoses-Nagapradipa Foundation & Foundation For Children.
- Sirintharo, S., P. Wasi, S. Sooksamran et S. Siwarak. 1982. *Roles of Temples and Thai Monks in the Future*. Bangkok: The Committee on Development Religion.

- Smith, Bardwell L. 1978. *Religion and Legitimation of Power in Thailand, Laos, Burma (Religion and legitimation of power)*: Columbia University Press.
- Smith, Christian. 1996. «Introduction: Correcting a Curious Neglect, or Bringing Religion Back In». In *Disruptive Religion: The Force of Faith in Social Movement Activism*, Christian Smith, p. 1-25. New York & London: Routledge.
- Smith, Donald Eugene. 1966. *South Asian politics and religion*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- , 1970. *Religion and Political Development, an Analytic Study*. Boston: Little, Brown.
- , 1974. *Religion and Political Modernization*. New Haven: Yale University Press.
- Spiro, Melford E. 1982. *Buddhism and society : a great tradition and its Burmese vicissitudes*, 2ième. Berkeley: University of California Press.
- Sponberg, Alan. 1992. «Attitudes toward Women and the Feminine in Early Buddhism». In *Buddhism, Sexuality, and Gender*, Jose Ignacio Cabezón, p. 241. Albany, NY: State University of New York Press.
- Stark, Rodney. 1997. «Bringing Theory Back In». In *Rational Choice Theory and Religion, Summary and Assessment*, Lawrence A. Young, p. 3-23. New York/Great Britain: Routledge.
- Stark, Rodney, et William S. Bainbridge. 1996 (1986). *A theory of Religion*. New Jersey: Rutgers University Press.
- Stuart-Fox, Martin. 1999. «Laos : From Buddhist Kingdom to Marxist State». In *Buddhism and Politics in Twentieth-century Asia*, Ian Harris, p. 153-172. London/New York: Continuum.
- Suksamran, Somboon. 1977. *Political Buddhism in Southeast Asia: The Role of the Sangha in the Modernization of Thailand*. London: C.Hurst & Company.
- , 1981. *Political Patronage and Control Over the Sangha*. Coll. «Research Notes and Discussion Paper No.28». Singapore: Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS).
- , 1982. *Buddhism and Politics in Thailand : a Study of Socio-Political Change and Political Activism of the Thai Sangha*. Singapore: Institute of South-east Asian Studies.
- , 1984. «Buddhism and Political Authority : A Symbiotic Relationship». In *Buddhism and Society in Thailand*, B. J. Terwiel, p. 25-86. India: Centre For Southeast Asian Studies, Southeast Asian Review Office, Catholic Press.



- , 1993a. *Buddhism and Political Legitimacy*. Bangkok: Research Dissemination Project, Research Division, Chulalongkorn University Research Report Project Series No.2.
- , 1993b. «Chapter 4, Buddhism, Political Authority, and Legitimacy in Thailand and Cambodia». In *Buddhist Trends in Southeast Asia*, Trevor Ling, p. 101-153. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS).
- Sulak, Sivaraksa. 1992. *Seeds of Peace, A Buddhist Vision for Renewing Society*. Berkeley: Parallax Press.
- , 1994. «Religion and world Order from a Buddhist Perspective». In *Religion and politics Today*, p. 128-139. Paris: Le Courrier de l'UNESCO and World Media Network.
- , 2002. «Buddhism and the Challenge of Modernity in the 21st Century». In *World Visions, Dialogue of Civilizations*, p. 7. Maroc: FES Colloquium.
- Sulak, Sivaraksa. 2004. *Trans Thai Buddhism, Spiritually, Politically and Socially & Envisioning Resistance : The Engaged Buddhism of Sulak Sivaraksa*. Bangkok: Suksit Siam.
- Swearer, Donald K. 1991. «Fundamentalistic Movements in Theravada Buddhism». In *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economies and Militance: The Fundamentalism Project*, Martin E. Marty et Scott R. Appleby, p. 628-690. USA: University of Chicago Press.
- , 1995. *The Buddhist World of Southeast Asia*. USA: State University of New York Press.
- , 1999. «Centre and Periphery : Buddhism and Politics in Modern Thailand». In *Buddhism and Politics in Twentieth-Century Asia*, p. 194-228. London/New York: Continuum.
- Tambiah, S.J. 1970. *Buddhism and The Spirit Cults in North-East Thailand*. Coll. «Cambridge Studies in Social Anthropology». Cambridge: Cambridge University Press.
- , 1976. *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand Against Historical Background*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- , 1978. «Sangha and Polity in Modern Thailand: An Overview». In *Religion and Legitimation of Power in Thailand, Laos and Burma*, Bardwell L. Smith, p. 111-133. Chambersburg: ANIMA Books.
- Tanabe, Shigeru. 1984. «Ideological Practice in Peasant Rebellions: Siam at the Turn of the Twentieth Century». In *History and peasant consciousness in South East Asia*, Andrew Turton et Shigeharu Tanabe, p. 75-100. Osaka: National Museum of Ethnology.

- Tarrow, Sidney. 1999 (1998). *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*. New York: Cambridge University Press.
- Terwiel, Barend Jan. 1994. *Monks and Magic: An Analysis of Religious Ceremonies in Central Thailand*. Bangkok: White Lotus.
- Tiyavanich, Kamala. 1997. *Forest Recollections: Wandering Monks in Twentieth-century Thailand*. Coll. «Southeast Asia». Chiang Mai: Silkworm Books.
- Trevor, Nichols. 1999. *Socially Engaged Buddhism for the New Millennium: Essays in Honour of the Ven. Phra Dhammapitaka (Bhikkhu P.A. Payutto) on his 60th Birthday Anniversary*. California/Bangkok: Parallax Press/Sathirakoses-Nagapradipa Foundation & Foundation For Children.
- Tsomo, Karma Lekshe. 1999. *Buddhist Women Across Cultures: Realizations*. Coll. «SUNY Series in Feminist Philosophy». New York: State University of New York Press.
- Tucker, Mary E., et Duncan R. Williams. 1997. *Buddhism and Ecology : The Interconnection of Dharma and Deeds*. Coll. «Harvard University Center for the Study of World Religions». Cambridge: Harvard University Press.
- Turner, Mark. 1999. «Conclusion : Learning from the Case-Studies ». In *Central-Local Relations in Asia-Pacific, Convergence or Divergence?*, Mark Turner, p. 236-245. Great-Britain/US: MacMillan Press/St.Martin's Press.
- Unger, Danny. 1998. *Building Social Capital in Thailand : Fibers, Finance, and Infrastructure*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Veerapan, Kittiya. 1989. *Insight Into Santi Asoke Part I*. Bangkok: Dharma Sanri Foundation Press.
- Vella, Walter F. 1978. *Chaiyo! King Vajiravudh and the Development of Thai Nationalism*. Honolulu: The University Press of Hawaii.
- Vichit-Vadakan, Juree. 2008. «Women in Politics and Women and Politics: A Socio-Cultural Analysis of the Thai Context». In *Women and Politics in Thailand: Continuity and Change*, Kazuki Iwanaga, p. 27-53. Denmark: NIAS-Nordic Institute of Asian Studies.
- Vichitranonda, Suteera, et Maytinee Bhongsvej. 2008. «NGO Advocacy for Women in politics in Thailand». In *Women and Politics in Thailand*, Kazuki Iwanaga, p. 54-94. Denmark: Nordic Institute of Asian Studies.
- Villacorta, Wilfrido V. 1985. *The Political and Social Theory of Theravada Buddhism*. Coll. «International Centre for Ethnic Studies». Sri Lanka.
- Weber, Max. 1995. *Économie et société / 2 L'organisation et les puissance de la société dans leur rapport avec l'économie*. Coll. «Pocket». France: Plon.

- Weingast, Barry R. 2002. «Rational Choice Institutionalism». In *Political Science : State of the Discipline*, Ira Katznelson et Helen Milner, p. 660-692. New York/Washington: American Political Science Association.
- Wilkinson, Anne C. 1971. *Buddhism: Its Relation to the Social, Political and Economic Situation in Thailand*. Bangkok: Battelle Memorial Institute, Thailand Information Center.
- Winichakul, Thongchai. 1994. *Siam mapped: a history of the geo-body of a nation*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Wongchaisuwan, Tongchai, et Amporn Tamrongla. 2008. «Political Participation of Thai Middle-Class Women». In *Women and Politics in Thailand: Continuity and Change*, Kazuki Iwanaga, p. 237-264. Denmark: NIAS-Nordic Institute of Asian Studies.
- Wongsekiarttirat, Wathana. 1999. «Central-Local Relations in Thailand : Bureaucratic Centralism and Democratization». In *Central-Local Relations in Asia-Pacific, Convergence or Divergence?*, Mark Turner, p. 71-96. Great-Britain, US: MacMillan Press/St.Martin's Press.
- Wyatt, David K. 2003. *Thailand: A Short History*, Second Edition. Chiang Mai: Silworm Books.
- Yarnall, Thomas Freeman. 2003. «Engaged Buddhism, New and Improved? Made in the USA of Asian Materials». In *Action Dharma, New Studies in Engaged Buddhism*, Christopher S. Queen, Charles Prebish et Damien Keown, p. 286-344. London: RutledgeCurzon.
- Yip, Winnie C. 2001. *Impact Capitation Payment: The Social Security Scheme of Thailand*. Coll. «Major Applied Research 2 Working Paper 4, Partnership for Health Reform (PHT)». Maryland: Harvard School of Public Health, Howard University International Affairs Center, University Research Co., LLC.
- Yoshihide, Sakurai. 2006. *Multiple Dimensions of Socially Engaged Buddhism : the Case of Northeast and Southern Thailand*. Coll. «Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers». Cambridge: Cambridge Scholars Press.
- Yupa, Wongchai. 1985. «Thailand». In *Social welfare in Asia*, John Dixon et Shik Kim Hyung, p. 354-380. London: Croom Helm.
- Yusuf, Imtiyaz, et Lars Peter Schmidt. 2006. *Understanding Conflict and Approaching Peace in Southern Thailand*. Bangkok: Konrad Adenauer Stiftung.
- Zhiqin, Shao. 2002. *Social safety net in Thailand: The Role of Government*. China: Shandong Academy of Social Sciences.
- Zylberberg, Jacques. 1994. *Étatisation de la religion, dissémination du croire*. Coll. «Laboratoire d'études politiques et administratives». Québec: Université Laval.

### Périodiques scientifiques

- Amornsak, Kitthananan. 2004. «Neo-Liberalism and State Reorientation : A Case of Thailand». *Thammasat Review*. vol. 9, no 1, p. 1-59.
- Asher, Mukul G. 2002. «Southeast Asia's Social Security Systems : Need for a System-Wide Perspective and Professionalism». *International Social Security Review*. vol. 55, no 4, p. 71-88.
- Bader, Veit. 1999. «Religious Pluralism: Secularism or Priority for Democracy?». *Political Theory*. vol. 27, no 5, p. 597-633.
- Badie, Bertrand. 1991. «Democracy and Religion: Logics of Culture and Logics of Action». *International Social Science Journal*. vol. 43, no 3, p. 511-522.
- Bankston, Carl L. 2003. «Rationality, Choice, and the Religious Economy: Individual and Collective Rationality in Supply and Demand». *Review of Religious Research*. vol. 45, no 2, p. 155-171.
- Bankston III, Carl L. 2002. «Rationality, Choice and the Religious Economy: The Problem of Belief». *Review of Religious Research*. vol. 43, no 4.
- Bechert, Heinz. 1970. «Theravada Buddhist Sangha : Some General Observations on Historical and Political Factors in its Development». *The Journal of Asian Studies*. vol. 29, no 4, p. 761-778.
- , 1973. «Sangha, State, Society, "Nation" : Persistence of Traditions in "Post-Traditional" Buddhist Societies». *Daedalus*. vol. 102, no 1, p. 85-93.
- Beyer, Peter. 2005. «Au croisement de l'identité et de la différence: les syncrétismes culturo-religieux dans le contexte de la mondialisation». *Social Compass*. vol. 52, no 4, p. 417-429.
- Bradley, D., E. Huber, S. Moller, F. Nielson et J. D. Stephens. 2003. «Determinants of Relative Poverty in Advanced Capitalist Democracies». *American Sociological Review*. vol. 68, no 3, p. 22-51.
- Bruce, Steve. 1993. «Religion and Rational Choice: A Critique of Economic Explanations of Religious Behaviour». *Sociology of Religion*. vol. 54, no 2, p. 193-205.
- , 2006. «Les limites du "marché religieux"». *Social Compass*. vol. 53, no 1, p. 33-48.
- Candland, Christopher. 2000. «Faith as Social Capital: Religion and Community Development in Southern Asia». *Policy Sciences*. vol. 33, no 3-4, p. 355-374.

- Case, William F. 2001. «Thai Democracy, 2001: Out of Equilibrium». *Asian Survey*. vol. 41, no 3, p. 525-547.
- Chan, K. H. Raymond. 2004. «An Overview : Themed Section on Globalisation and Welfare Systems in Asia». *Social Policy & Society*. vol. 3, no 3, p. 253-258.
- Cohen, Samy. 2004. «ONG, Altermondialistes et société civile internationale». *Revue française de science politique*. vol. 54, no 3, p. 379-397.
- Croissant, Aurel. 2004. «Changing Welfare Regimes in East and Southeast Asia : Crisis, Change and Challenge». *Social Policy & Administration*. vol. 38, no 5, p. 504-524.
- Daniels, Peter L. 1998. «Economic Change, the Environment and Buddhism in Asia». *International Journal of Social Economics*. vol. 25, no 6/7/8, p. 968-1004.
- Darlington, Susan M. 1998. «The Ordination of a Tree : The Buddhist Ecology Movement in Thailand». *Ethnology*. vol. 37, no 1, p. 1-15.
- , 2000. «Rethinking Buddhism and Development : The Emergence of Environmentalist Monks in Thailand». *Journal of Buddhist Ethics*. vol. 7. En ligne. <<http://www.buddhistethics.org/7/darlington001.html>>. Consulté le 25 octobre 2009.
- , 2007. «The Good Buddha and the Fierce Spirits: Protecting the Northern Thai Forest». *Contemporary Buddhism: An Interdisciplinary Journal*. vol. 8, no 2, p. 169-185.
- Dauber, Kenneth. 1992. «Object, Genre, and Buddhist Sculpture». *Theory and Society*. vol. 21, no 4, p. 561-592.
- Deegalle, Mahinda. 2003. «Is Violence Justified in Theravada Buddhism?». *The Ecumenical Review*. vol. 55, no 2, p. 122-131.
- Demerath, N.J. III. 1994. «The Moth and the Flame: Religion and Power in Comparative Blur». *Sociology of Religion*. vol. 55, no 2, p. 105-117.
- Demerath, N.J., III, et Williams Rhys. 1991. «Religious Capital and Capital Religions: Cross-national and Non-legal Factors in the Separation of Church and State». *Daedalus*. vol. 120, no 3, p. 21-40. En ligne. <<http://www.crosscurrents.org/Demerath.htm>>. Consulté le 25 octobre 2009.
- Dhammananda, Bhikkhuni. 2002 (2545). «Bhikkhuni Sangha in Residence 5-year plan, July-Oct. 2003-2008». *Yasodhara: Newsletter on International Buddhist Women's Activities*. vol. 17/3, no 72, p. 10-11.
- , 2003 (2546). «Obituary: Ven. Bhikkhuni Voramai Kabilsingh Passes Away. Thailand's First Bhikkhuni Devoted her Life to Dhamma.». *Yasodhara: Newsletter on International Buddhist Women's Activities*. vol. 20/1, no 77, p. 3.

- , 2004 (2547). «Buddhist Women in Residence (BWR)». *Yasodhara: Newsletter on International Buddhist Women's Activities*. vol. 20/2, no 78, p. 4-6.
- , 2005 (2548). «A Response to Tsunami». *Yasodhara: Newsletter on International Buddhist Women's Activities*. vol. 21/3, no 83, p. 10-17.
- , B.E. 2545 (2002). «3-Month Training for women». *Yasodhara: Newsletter on International Buddhist Women's Activities*. vol. 18, no 1/73, p. cover page; 18-19.
- , B.E. 2548 (2005). «A response to Tsunami». *Yasodhara: Newsletter on International Buddhist Women's Activities*. vol. 21, no 3/83, p. 10-17.
- , B.E. 2549 (2006). «News on Bhikkhuni Lineage in Tibetan Tradition». *Yasodhara: Newsletter on International Buddhist Women's Activities*. vol. 21, no 3/83, p. 18.
- Dobbelaere, Karel. 1981. «Secularization: A Multi-dimensional Concept ». *Current Sociology*. vol. 29, no 2, p. 1-213.
- Elder, Joseph W. B.E. 2547 (2004). «Women and Religions: Advancing Gender Equity in a Globalized world». *Yasodhara: Newsletter on International Buddhist Women's Activities*. vol. 20, no 3/79, p. 8-11.
- Englehart, Neil A. 2003. «Democracy and the Thai Middle Class : Globalization, Modernization, and Constitutional Change». *Asian Survey*. vol. 43, no 2, p. 253-279.
- Esping-Andersen, Gosta. 1997. «Hybrid or unique? The Japanese welfare state between Europe and America». *Journal of European Social Policy*. vol. 7, p. 179-189.
- Evers, Hans-Dieter, et Sharon Siddique. 1993. «Religious Revivalism in Southeast Asia: An Introduction». *SOJOURN*. vol. 8, no 1, p. 1-10.
- Featherstone, Mike. 2006. «Genealogies of the Global». *Theory, Culture & Society*. vol. 23, no 2-3, p. 387-419.
- Fine, Benjamin. 2000. «Whither the Welfare State : Public versus Private Consumption». *SOAS Working Papers in Economics*. vol. 92, p. 1-28.
- Fuengfusakul, Apinya. 1993. «Empire of Crystal and Utopian Commun : Two Types of Contemporary Theravada Reform in Thailand». *SOJOURN*. vol. 8, no 1, p. 153-183.
- Gabaude, Louis. 2001. «Politique et religion en Thaïlande : dépendance et responsabilité». *Revue d'Études comparatives Est-Ouest*. vol. 32, no 1, p. 141-173.
- Ganjanapan, Anan. 1998. «Philanthropy Raising Capital for Society». *TDRI Quaterly Review*. vol. 13, no 3, p. 7-18.



- Gill, Anthony. 2001. «Religion and Comparative Politics». *Annual Review of Political Science*. vol. 4, p. 117-138.
- Gill, Anthony, et Erik Lundsgaarde. 2004. «State Welfare Spending and Religiosity, A Cross-National Analysis». *Rationality and Society*. vol. 16, no 4, p. 399-436.
- Gosling, David. 1985. «Thailand's Bare-Headed Doctors». *Modern Asian Studies*. vol. 19, no 4, p. 761-796.
- Hall, Peter A., et Rosemary Taylor. 1997. «La science politique et les trois néo-institutionnalismes». *Revue française de science politique*. vol. 47, no 3-4, p. 469-495.
- Hanks, Lucian. 1962. «Merit and Power in the Thai Social Order». *American Anthropologist*. vol. 64, no 6, p. 1247-1261.
- Hasenclever, Andreas, et Rittberger Volker. 2000. «Does Religion Make a Difference?, Theoretical Approaches to the Impact of Faith on Political Conflict». *Millennium*. vol. 29, no 3, p. 641-674.
- Hedman, Eva-Lotta E. 2001. «Contesting State and Civil Society: Southeast Asian Trajectories». *Modern Asian Studies*. vol. 35, no 4, p. 921-951.
- Hewison, Kevin. 2000. «Resisting Globalization: a Study of Localism in Thailand». *The Pacific Review*. vol. 13, no 2, p. 279-296.
- . 2004. «Crafting Thailand's New Social Contract». *The Pacific Review*. vol. 17, no 4, p. 503-522.
- Hirsch, Philip, et Larry Lohmann. 1989. «Contemporary Politics of Environment in Thailand». *Asian Survey*. vol. 29, no 4, p. 439-451.
- Iannaccone, Laurence. 1991. «The Consequences of Religious Market Structure: Adam Smith and the Economics of Religion». *Rationality and Society*. vol. 3, no 2, p. 156-177.
- Ishii, Yoneo. 1968. «Church and State in Thailand». *Asian Survey*. vol. 8, no 10, p. 864-871.
- Jackson, Peter A. 1999. «Royal Spirits, Chinese Gods, and Magic Monks: Thailand's Boom-time Religions of Prosperity». *South East Asian Research*. vol. 7, no 3, p. 245-320.
- Jones, C. 1990. «Hong Kong, Singapore, South Korea and Taiwan: Oikonomic Welfare State». *Government and Opposition*. vol. 25, p. 446-462.
- Juergensmeyer, Mark. 1995. «The New Religious State». *Comparative Politics*. vol. 27, no 4, p. 379-391.



- Kabilsingh, Chatsumarn. 1998b. «A Place for Women on Earth: a Buddhist Perspective». *Yasodhara: Newsletter on International Buddhist Women's Activities*. vol. 55.
- , 2000 (2543). «Seven Points to Confess Before Taking Preceptes». *Yasodhara: Newsletter on International Buddhist Women's Activities*. vol. 17/3, no 63, p. 4-7.
- , 2003. «Three Waves of Bhikkhuni Sangha in Thailand». *Yasodhara: Newsletter on International Buddhist Women's Activities*. vol. 76, no 19/4.
- Kato, Junko. 1996. «Institutions and Rationality in Politics - Three Varieties of Neo-Institutionalists». *British Journal of Political Science*. vol. 26, no 4, p. 553-582.
- Kaza, Stephanie. 2000. «Overcoming the Grip of Consumerism». *Buddhist-Christian Studies*. vol. 20, p. 23-42.
- Kenworthy, L. «Do Social-Welfare Policies Reduce Poverty? A Cross-National Assessment». *Social Forces*. vol. 77, no 3, p. 1119-1139.
- Keyes, Charles F. 1971. «Buddhism and National Integration in Thailand». *The Journal of Asian Studies*. vol. 30, no 3, p. 551-567.
- , 1977. «Millennialism, Theravada Buddhism, and Thai Society». *Journal of Asian studies*. vol. XXXVI, no 2, p. 283-302.
- , 1989a. «Buddhist Politics and Their Revolutionary Origins in Thailand». *International Political Science Review / Revue internationale de science politique*. vol. 10, no 2, p. 121-142.
- , 1989b. «Mother or Mistress but Never a Monk :Buddhist Notions of Femal Gender in Rural Thailand». *American Ethnologist*. vol. 11, no 2, p. 223-241.
- King, Winston L. 1994. «Engaged Buddhism : Past, Present, Future». *The Eastern Buddhist*. vol. 27, no 2, p. 14-29.
- Kirsch, Thomas A. 1977. «Complexity in the Thai Religious System : An Interpretation». *Journal of Asian studies*. vol. XXXVI, no 2, p. 241-266.
- Kitiarsa, Pattana. 2005. «Beyond Syncretism : Hybridization of Popular religion in Contemporary Thailand». *Journal of Southeast Asian studies*. vol. 36, no 3, p. 461-487.
- Kuhnle, Stein , et Sven E.O. Hort. 2000. «The Coming of East and Southeast Asian Welfare States?». *Journal of European Social Policy*. vol. 10, no 2, p. 162-184.
- Laliberté, André. 2003. «'Love Transcends Borders' or 'Blood is Thicker than water'? The Charity Work of the Compassion Relief Foundation in the People's Republic of China». *European Journal of East Asian Studies*. vol. 2, no 2, p. 243-261.
- Lambert, Yves. 1998. «La "Tour de Babel" des définitions de la religion». *Social Compass*. vol. 38, no 1, p. 73-85.

- Lee, R. 1993. «The Globalisation of Religious Markets: International Innovations, Malaysian Consumption». *SOJOURN*. vol. 8, no 1, p. 35-61.
- Maisrikrod, Surin. 1999. «Joining the Values Debate: The Peculiar Case of Thailand». *SOJOURN*. vol. 14, no 2, p. 402-413.
- Margolin, Jean-Louis. 1997. «Les quasi-populismes d'Asie du Sud-Est». *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*. vol. 56, no Numéro spécial: Les populismes, p. 201-213.
- McCargo, Duncan. 2004. «Buddhism, Democracy and Identity in Thailand». *Democratization*. vol. 11, no 4, p. 155-170.
- , 2005. «Network Monarchy and Legitimacy Crisis in Thailand». *The Pacific Review*. vol. 18, no 4, p. 400-519.
- Montesano, Michael J. 2002. «Thailand in 2001: Learning to Live with Thaksin?». *Asian Survey*. vol. 42, no 1, p. 90-99.
- Mueche, Majorie. 1992. «Mother Sold Food, Daughter Sells Her Body: The Cultural Continuity of Prostitution». *Social Science and Medecine*. vol. 35, no 7, p. 891-901.
- Ockey, James. 1993. «CHAOPHO, Capital Accumulation and Social Welfare in Thailand». *Crossroads, An Interdisciplinary Journal of southeast Asian Studies*. vol. 8, no 1, p. 48-77.
- Ockey, James. 1994. «Political Parties, Factions, and Corruption in Thailand». *Modern Asian Studies*. vol. 28, no 2, p. 251-277.
- Offe, Claus. 1983. «Competitive Party Democracy and the Keynesian Welfare State: Factors of Stability and Disorganization». *Policy Sciences*. vol. 15, p. 225-246.
- Oommen, T.K. 2001. «Religion as a Source of Violence : A Sociological Perspective». *The Ecumenical Review*. vol. 53, no 2, p. 168-179.
- Palier, Bruno, et Yves Surel. 2005. «Les "trois I" et l'analyse de l'État en action». *Revue française de science politique*. vol. 55, no 1, p. 7-32.
- Paribatra, Sukhumbhand. 1993. «State and Society in Thailand, How Fragile the Democracy?». *Asian Survey*. vol. XXXIII, no 9, p. 879-893.
- Pfautz, Harold W., et Otis Dudley Duncan. 1950. «A Critical Evaluation of Warner's Work in Community Stratification». *American Sociological Review*. vol. 15, no 2, p. 205-215.
- Phongpaichit, Pasuk, et Chris Baker. 2008. «Thaksin's Populism». *Journal of Contemporary Asia*. vol. 38, no 1, p. 62-83.

- Pipat, Kulavir P. 2007. «Gender and Sexual Discrimination in Popular Thai Buddhism». *Journal for Faith, Spirituality and Social Change*. vol. 1, no 1, p. 68-82.
- Pongsapich, Amara. 1991. «Methodological Problems in Research on Women in Thailand». *Social Research Journal*. vol. 14, no 2.
- Puntarigvivat, Tavivat. 1998. «Toward a Buddhist Social Ethics : The case of Thailand ». *Cross Currents*. vol. 48, no 3, p. 347-365.
- Ramesh, M. 2000a. «The State and Social Security in Indonesia and Thailand». *Journal of Contemporary Asia*. vol. 30, no 4, p. 534-546.
- , 2003. «Health Policy in the Asian NIEs». *Social Policy and Administration*. vol. 37, no 4, p. 361-375.
- Reynolds, Craig J. 1994. «Dhamma in Dispute: The Interactions of Religion and Law in Thailand». *Law & Society Review*. vol. 38, no 3, p. 433-452.
- Reynolds, Frank E. 1977. «Civic Religion and National Community in Thailand, Symposium : Religion and Society in Thailand». *Journal of Asian studies*. vol. XXXVI, no 2, p. 267-282.
- , 1994. «The Interactions of Religion and Law in Thailand». *Law & Society Review*. vol. 28, no 3, p. 433-452.
- Rosi, Sheffield. 1995. «On Pragmatism and Politics in Thailand: Major General Chamlong Srimuang». *Asian Survey*. vol. 35, no 11, p. 1042-1054.
- Sachs, Wolfgang (1990). On the Archeology of the Development Idea. Lokayan Bulletin. 8: 20 p En ligne. <<http://www.envio.org.ni/articulo/2040>>. Consulté le 25 octobre 2009.
- Sangsehanat, Suwida. 2004b. «Buddhist Economics and the Asoke Buddhist Community». *The Chulalongkorn Journal of Buddhist Studies*. vol. 3, no 2, p. 271-285.
- Satha-Anand, Suwanna. 1990. «Religious Movements in Contemporary Thailand, Buddhist Struggles for Modern Relevance». *Asian Survey*. vol. XXX, no 4, p. 395-408.
- , 2002. «Buddhist Pluralism and Religious Tolerance in Democratizing Thailand». *Philosophy, Democracy and Education*. vol. 4, no Democracy in Action: Case Studies, p. 193-213. En ligne. <[hist-phil.arts.unsw.edu.au/append/publications/PDF/vol4/11\(Suwanna\)II.pdf](http://hist-phil.arts.unsw.edu.au/append/publications/PDF/vol4/11(Suwanna)II.pdf)>.
- Schedneck, Brooke. 2007. «Buddhist Life Stories». *Contemporary Buddhism: An Interdisciplinary Journal*. vol. 8, no 1, p. 57 - 68.
- Scott, Rachelle M. 2006. «A New Buddhist Sect?: The Dhammakaya Temple and the Politics of Religious Difference». *Religion*. vol. 36, p. 215-230.

- Seizelet, Eric. 2001. «Introduction : La diversité du fait religieux en Asie orientale». *Revue d'études comparatives Est/Ouest*. vol. 32, no 1, p. 5-27.
- Seizelet, Éric. 2001. «Le principe de séparation de l'état et de la religion : aperçus sur le rôle du fait religieux dans les institutions et la vie politique japonaise». *Revue d'études comparatives Est/Ouest*. vol. 32, no 1, p. 111-139.
- Settabunsang, Sunai. 2000. «Philosophy of Self-Sufficient Economy System from Buddhist Perspective-Rak tan tang prachya kong rabob settakij baab po-peang krob kwam kit tang puttasasana». *Puttasartsuksa*.
- Stark, Rodney. 1999. «Secularization, R.I.P. ». *Sociology of Religion*. vol. 60, no 3, p. 249-273.
- Straus, Virginia. 1997. «Mission and Dialogue in the Soka Gakkai International». *Buddhist-Christian Studies*. vol. 17, p. 106-113.
- Tannenbaum, Nicola. 2000. «Protest, tree ordination, and the changing context of political ritual». *Etnology*. vol. 39, no 2, p. 109-127.
- Tantiwiramanond, Darunee, et Shashi Rajan Pandey. 1987. «The Status and Role pf Thai Women in the pre-modern period: A Historical and Cultural Perspective». *SOJOURN*. vol. 2, no 1, p. 125-149.
- Taylor, J. L. 1990. «New Buddhist Movements in Thailand: An 'Individualistic Revolution', Reform and Political Dissonance». *Journal of Southeast Asian studies*. vol. XXI, no 1, p. 135-154.
- , 2001. «Embodiement, Nation, and Religio-Politics in Thailand». *South East Asia Research*. vol. 9, no 2, p. 129-147.
- Taylor, Jim. 1993. «Buddhist Revitalization, Modernization, and Social Change in Contemporary Thailand». *SOJOURN*. vol. 8, no 1, p. 62-91.
- , 2542 (1998). «(Post-) Modernity, Remaking Tradition and the Hybrisation of the Buddhism». *Rathasart Sarn (Political Science Journal)*. vol. 21, no 1, p. 211-251.
- Tilakaratne, Asanga. 2004 (2547). «Humanistic Buddhism: A Vision for the Future». *Yasodhara: Newsletter on International Buddhist Women's Activities*. vol. 20/2, no 78, p. 19-23.
- Varshney, Ashutosh. 1999. «"Choix Rationnel", conflit ethnique et culture». *Critique internationale*. vol. 5, p. 50-58.
- Vatikiotis, M. 1997. «Into Oblivion». *Far Eastern Economic Review*. vol. 160, no 20, p. 29.

- Warr, Peter. 2002. «Economic Recovery and Poverty Reduction in Thailand». *TDRI Quaterly Review*, p. 18-27.
- Williams, Fiona. 1999. «Good-enough Principles for Welfare». *Journal of Social Policy*. vol. 28, no 4, p. 667-687.
- Winichakul, Thongchai. 2008. «Toppling Democracy». *Journal of Contemporary Asia*. vol. 38, no 1, p. 11-37.
- Wood, Richard L. 1999. «Religious Culture and Political Action». *Sociological Theory*. vol. 17, no 3, p. 307-332.
- Woothisarn, Tanchai, et Sungkawan Decha. 1992. «Social Welfare System». *Journal of Social Work*. vol. 17, no 1-2.
- Worawan, Chandoevwit. 2000. «Unemployment Insurance». *TDRI Quaterly Review*, p. 17-24.
- Yamklinfung, Prasert. 1990. «Buddhist Revival and Modernization in Thailand ». *Area Studies Tsukuba*. vol. 8, p. 101-124.
- Zehner, Edwin. 1990. «Reform Symbolism of a Thai Middle-Class Sect: The Growth and Appeal of the Thammakai Movement». *Journal of Southeast Asian studies*. vol. 21, no 2, p. 402-426.

### **Thèses et mémoires de maîtrise**

- Ayudhya, Dhanya Sanitvong Na. 1993. «Community Power Structure: A Case Study of Asoka Community». Master in Social Development, Thailand, Social Development, Social Analysis and Planning, NIDA.
- Bhumi-Anand, Petchara. 1990. «Buddhism and Economy: A Case Study on Economic Ideas of Buddhist Devotees of Wat Phradhammakaya and Santi Asoke Buddhist Center». Thailand, Comparative Religions, Mahidol University.
- Brown, Sydney Pamela. 1997. «Gifts of Contemplation and Action: Buddhist Nuns in Thailand». Ph.D., University of Virginia.
- Bunpen, Yawsaeng. 2003-2004. «Actuarial Valuation of the Social Security Scheme in Thailand as of 31 December 200». M.A., Maastricht, Faculty of Economics and Business Administration, University Maastricht, 86 p.
- Butr-Indr, Siddhi. 1995 (1979, 1973). «The Social Philosophy of Buddhism». M.A., Chiang Mai, Faculty of Humanities, Chiang Mai University, 228 p.

- Chantornwong, Sombat. 1989. «Chumchon Phathom Asok: Kan Suksa Phut Utopia. (Phathom Asok Community: A Case Study of Buddhist Utopia)». Ph.D. Political Science, Bangkok, Faculty of Political Science, Thammasat University.
- Chuamsakul, Songwit. 2006. «Education and Hmong Culture Change: a Study of Two Hmong Villages in Northern Thailand». Ph.D., Peterborough, Trent University, 365 p.
- Cook, Nerida M. 1981. «The Position of Nuns in Thai Buddhism, The Parameters of Religious Recognition». Unpublished M.A., Australia, Unpublished M.A., Australian National University, 245 p.
- Decha, Sungkawan. 1992. «Development of Social Insurance Policy in Thailand». Ph.D., Illinois, University of Chicago.
- Feungfusakul, Apinya. 1993. «Buddhist Reform Movements in Thai Urban Context: Thammakai and santi Asok». Ph.D. Sociology, Bielefeld, Sociology, Universität Bielefeld, 218 p.
- Jacobs, Rachelle Marie. December 2002. «Nirvana for Sale?: buddhism, Wealth, and Modernity in Contemporary Thailand». Ph.D. Doctor of Philosophy, US, Field of Religion, Northwestern University, 243 p.
- King, Daniel E. 1996. «New Political Parties in Thailand: A Case Study of the Paland Dharma Party and the New Aspiration Party». Ph.D. Philosophy, Political Science, University of Wisconsin-Madison, 232 p.
- Laliberté, André. 1999. «The Politics of Buddhist Organizations in Taiwan 1989-1997». Ph.D., British Columbia, Political Science, University of British Columbia, 155 p.
- Lavangkura, Yen. 1962 (2505). «The Administration of religious Affairs : A Study of the Relationship between Government and the Sangha in Thailand». M.A., Bangkok, Public Administration, Thammasat University, 185 p.
- Litalien, Manuel. 2001. «Le statut des religieuses (mae-chi/mae ji) dans l'institution bouddhique contemporaine en Thaïlande : vers un changement de paradigme». M.A., Montréal, Littérature comparée, Université de Montréal, 185 p.
- Nonchasiri, Sutthiwanna. 1998. «Status and Roles of Buddhist Nuns in Promotion of Education and Social Service». Thailand, Department of Nonformal Education, Silpakorn University.
- Ptanawanit, Surapone. 2002. «Crucial Factors in the Development of Social Security in Thailand in Comparison with Australia». Doctor of Philosophy, Australia, University of Sydney.

- Sattrup, Sommai. 1999. «Community Strength by Means of Buddhist Self-sufficient Economic Development: A Case Study of Sisa Asoke Community, Kantaralak District, Sisaket Province». Master of Arts (Social Development), Thailand, Faculty of Social Development, Social Analysis and Planning, NIDA.
- Sirikanchana, Pataraporn. 1998. «Santi Asoka: Its Development and Religious Roles in Thai Society». M.A., Bangkok, Thammasat University.
- Siriwattanak, Jarusruang. 1999. «Sel-Reliance Development and Buddhist Development Approach: A Case Study of Srisa-Asoke Community». Master of Arts, Thailand, Political Science, Ramkhamhaeng University.
- Waters, Stacy. 2003. «Bhikkhuni Sangha in Thailand: The Struggle to Create a Space for Femal Spirituality through Monastic Ordination». M.A., Cultural and Social Anthropology, Stanford university, 42 p.

### Conférences et colloques

- Aulino, Felicity. 2008. *The 10th International Conference on Thai Studies* (Bangkok, 9-11 January).
- Christensen, Scott R., et Ammar Siamwalla. 1993. «Beyond Patronage : Tasks for the Thai State ». In *The 1993 Year-End Conference Who Gets What and how?: Challenges for the Future* (December 10-11): The Chai Pattana Foundation & The Thailand Development Research Institute Foundation.
- Dawson, Lorne. 2007 «When Bad Things Don't Happen : The Festinger Thesis and Beyond». In *American Academy of Religion Regional Meeting, Eastern International Region* (May 4-5).
- Decha, Sungkawan. 2005. «Southeast Asian Human Security a Regional Citizenship Approach ». In *International Conference on Japan's policy and Contribution to Human Security in Southeast Asia* (13-14 January): The Japan Foundation.
- Dorairajoo, Saroja. 10 avril 2007. *The Southeast Asia Lecture Series* (Université McGill).
- Francisco-Tolentino, Rory. 2002. «Philanthropy in the Asia Pacific: Trends, Challenge and Opportunities». In *Asia Philanthropic Consortium* (March 13): WINGS Forum.
- Gough, Ian. 2000. «Welfare Regimes in East Asia and Europe». In *Annual World Bank Conference on Development Economics Europe 2000: Towards the New Social Policy Agenda in East Asia* (27 June). En ligne. <[www.bath.ac.uk/ifipa/GSP/wp9.pdf](http://www.bath.ac.uk/ifipa/GSP/wp9.pdf)>.



- , 2002. «Globalisation and Regional Welfare Regimes : The East Asian Case». In *The Year 2000 International Research - Conference on Social Security - "Social Security in the Global Village"* (September 25-27 ): International Social Security Association (ISSA). En ligne. <[www.issa.int/pdf/helsinki2000/topic1/2gough.pdf](http://www.issa.int/pdf/helsinki2000/topic1/2gough.pdf)>.
- Keyes, Charles F. 1999. «Buddhism Fragmented : Thai Buddhism And Political Order Since the 1970s». In *7th international Conference on Thai Studies* (4-8 July).
- Kim, Yeon Myung. 2005. «The Re-examination of East Asian Welfare Regime, Methodological Problems in Comparing Welfare States and the Possibility of Classifying East Asian Welfare Regimes». In *Workshop on East Asian Social Policy* (13-15 January): University of Bath.
- Krongkaew, Medhi. 2002. «Economic Growth and social Welfare: Experience of Thailand after the 1997 Economic Crisis». In *International Seminar on Promoting Growth and Welfare: the Role of Institutions and Structural Change in Asia* (April 28-29): UN Economic Commission for Latin America and the Caribbean, The Institute of Developing Economies/The Instituto de Economia.
- Laohavanich, Mano Mettanando. 2008. «Esoteric teaching of Wat Phra Dhammakaya». In *10th International Conference on Thai Studies (ICTS)* (9-11 January): Thammasat University.
- Olsen, Grant A. 1993. «Bodhirak, Chamlong, and Phonphichai: A Trinity of Santi Asoke Biographies». In *5th International Conference on Thai Studies-SOAS*.
- Panchi, Baichapong. 23 novembre 2005. «Save Andaman Network », Volunteer Network of Thailand – Tsunami- Disaster reliefs».
- Phongpaichit, Pasuk. 2001. «Good Governance: Thailand's Experience». In *Asia Pacific Finance Association (APFA)* (July).
- Pichongsa, Wanlop, et Pornpita Khlangpukhiaw. 2002. «Opportunities and Challenges of Community Currency Systems: The Case of Bia Kud Chum». In *Alternative Economic Systems in Asia: Challenges for Community Currency Systems* (20-22 February): Thai Community Currency Systems Project (TCCS) & Local Development Institute (LDI).
- Rieger, Elmar, et Stephan Leibfried. 2001. «Chapter 2: Religion can be destroyed only by another religion: Globalization and the welfare state in East Asia ». In *The Asian Economic Crisis and Welfare Policy Responses : Multidisciplinary Approaches* (August): Hort, Sven; Kuhnle, Stein; Shiratori, Rei; Sungkawan, Decha.
- Sangsehanat, Suwida. 2004a. «An Alternative Social Development in Thailand: The Asoke Buddhist Community». In *15th Biennial Conference of the Asian Studies Association* (22 June - 2 July).

- Singhakowin, Ampol. 1993. *Conference Preceedings, Asia Regional Conference on Social Security* (Hong Kong, September 14-16). The Hong Kong Council of Social Service, 137-168 p.
- Suksamran, Somboon. 1980. «Buddhism and Socio-political Change : An Interaction of Buddhism with Politics in Contemporary Thailand». In *Thai-European Seminar on Social Change in Contemporary Thailand*: University of Amsterdam/Anthropoligical-Sociological Centre.
- Therborn, Göran. 1983. «When, How and Why Does a State Become a Welfare State?». In *ECPR Joint Workshops* (March 20-25).
- Williams, Fiona. 1998. «New Principles for a Good-Enough Welfare Society». In *World Congress of Sociology* (July): International Sociological Association.
- Woothisarn, Tanchai. 2000. «Approach to Create Social Welfare with People Participation». In *The Ninth international Seminar of Social Welfare in the Pacific Rim* (November 14-17): Japan College of Social Work.

### Articles de journaux

*The Nation : Bangkok's Independent Newspaper :*

2007. «State-religion ralliers betray tenets they claim to cherish». *The Nation: Bangkok's Independent Newspaper* (Bangkok), April 25th. En ligne. <[http://www.nationmultimedia.com/2007/04/26/letters/letters\\_30032759.php](http://www.nationmultimedia.com/2007/04/26/letters/letters_30032759.php)>. Consulté le 25 avril 2007.
- 2007b. «Chamlong Urged to Set a New Party». *The Nation: Bangkok's Independent Newspaper* (Bangkok), 20 octobre. En ligne. <<http://www.nationmultimedia.com/search/read.php?newsid=30044430&keyword=Chamlong+Srimuang>>. Consulté le 21 octobre 2007.
- 2007a. «Palang Dharma Out». *The Nation: Bangkok's Independent Newspaper* (Bangkok), 20 October. En ligne. <<http://www.nationmultimedia.com/search/read.php?newsid=30053167&keyword=Chamlong+Srimuang>>. Consulté le 21 octobre 2007.
2007. «State-religion Ralliers Betray Tenets they Claim to Cherish». *The Nation* (Bangkok), 25 avril. En ligne. <[http://www.nationmultimedia.com/2007/04/26/letters/letters\\_30032759.php](http://www.nationmultimedia.com/2007/04/26/letters/letters_30032759.php)>. Consulté le 25 avril 2007.

2007. «'Revamp SSO to ensure welfare fund's future'». *The Nation: Bangkok's Independent Newspaper* (Bangkok), July 1st. En ligne. <[http://www.nationmultimedia.com/2007/06/16/national/national\\_30037009.php](http://www.nationmultimedia.com/2007/06/16/national/national_30037009.php)>. Consulté le 02 juillet 2007.
2006. «Unhappy Buddhist». *The Nation: Bangkok's Independent Newspaper* (Bangkok), 25 mai. En ligne. <<http://www.nationmultimedia.com/search/read.php?newsid=30004845&keyword=Unhappy+Buddhist>>. Consulté le 26 mai 2006.
2006. «Shin Corp Furore: Chamlong Tightens Noose on PM». *The Nation: Bangkok's Independent Newspaper* (Bangkok), 20 February. En ligne. <[http://www.nationmultimedia.com/2006/02/20/headlines/headlines\\_20001217.php](http://www.nationmultimedia.com/2006/02/20/headlines/headlines_20001217.php)>. Consulté le 20 février 2006.
2006. «Political Crisis: Govt says Santi Asoke blast carried out by third party». *The Nation: Bangkok's Independent Newspaper* (Bangkok), 23 February. En ligne. <<http://www.nationmultimedia.com/search/read.php?newsid=20001369&keyword=Asoke+blast+carried+out+by+third+party>>. Consulté le 24 février 2006.
2006. «New Party 'Is No TRT Nominee'». *The Nation: Bangkok's Independent Newspaper* (Bangkok), 2 juillet. En ligne. <[http://nationmultimedia.com/2006/07/02/politics/politics\\_30007808.php](http://nationmultimedia.com/2006/07/02/politics/politics_30007808.php)>. Consulté le 03 juillet 2006.
2006. «Monastic Dispute Turning Unholy». *The Nation: Bangkok's Independent Newspaper* (Bangkok), 8 novembre. En ligne. <[http://www.nationmultimedia.com/2006/11/08/opinion/opinion\\_30018366.php](http://www.nationmultimedia.com/2006/11/08/opinion/opinion_30018366.php)>. Consulté le 08 novembre 2006.
2004. «Top Monk's Followers Set Deadline for Vishanu». *The Nation: Bangkok's Independent Newspaper* (Bangkok), 6 février. En ligne. <<http://www.nationmultimedia.com/search/read.php?newsid=93105&keyword=Followers+Set+Deadline+for+Vishanu>>. Consulté le 04 septembre 2006.
2004. «Religious Row is Turning Unholy». *The Nation: Bangkok's Independent Newspaper* (Bangkok), 10 février. En ligne. <<http://www.nationmultimedia.com/search/read.php?newsid=93281&keyword=Religious+Row+is+Turning+Unholy>>. Consulté le 11 décembre 2007.
2004. «Buddhist Reform is Long Overdue». *The Nation: Bangkok's Independent Newspaper* (Bangkok), 20 juillet. En ligne. <<http://www.nationmultimedia.com/search/read.php?newsid=102757&keyword=Buddhist+Reform+is+Long+Overdue>>. Consulté le 13 décembre 2007.
2002. «Hidden Agendas Behind Stand-off». *The Nation: Bangkok's Independent Newspaper* (Bangkok), 8 avril. En ligne. <<http://www.nationmultimedia.com/search/read.php?newsid=59076&keyword=Hidden+Agendas+Behind+Stand-off>>. Consulté le 05 juillet 2005.

2002. «200,000 Farewell Sect Founder». *The Nation: Bangkok's Independent Newspaper* (Bangkok), 4 February. En ligne. <<http://www.nationmultimedia.com/search/read.php?newsid=55183&keyword=200+000+Farewell+Sect+Founder>>. Consulté le 05 juillet 2005.
2002. *The Nation: Bangkok's Independent Newspaper* (Bangkok), 30 avril. En ligne. <<http://www.nationmultimedia.com/>>. Consulté le 05 juillet 2005.
- 1999 «Adjustments Needed to end Religious Controversy». *The Nation: Bangkok's Independent Newspaper* (Bangkok), 30 janvier. En ligne. <<http://www.nationmultimedia.com/>>. Consulté le 12 septembre 2005.
- Ashayagachat, Achara. 2008. «Critics Question Value of Sufficiency Economy». *The Nation: Bangkok's Independent Newspaper* (Bangkok), January 14. En ligne. <<http://www.nationmultimedia.com/>>. Consulté le 14 janvier 2008.
- Bhikkhu, Mettanando. 2007. «TRT and Dhammakaya Temple - Perfect Match». *The Nation: Bangkok's Independent Newspaper* (Bangkok), 27 septembre. En ligne. <<http://www.nationmultimedia.com/>>. Consulté le 27 septembre 2007.
- Butsripoom, Athayuth. 2007. «Religion protests worry Surayud». *The Nation: Bangkok's Independent Newspaper* (Bangkok), 26 avril. En ligne. <[http://www.nationmultimedia.com/2007/04/26/headlines/headlines\\_30032752.php](http://www.nationmultimedia.com/2007/04/26/headlines/headlines_30032752.php)>. Consulté le 26 avril 2007.
- Kurz, Sopaporn 2007. «These few Brown Robes». *The Nation: Bangkok's Independent Newspaper* (Bangkok), 1 September. En ligne. <[http://nationnewmedia.com/2007/09/01/lifestyle/lifestyle\\_30047274.php](http://nationnewmedia.com/2007/09/01/lifestyle/lifestyle_30047274.php)>. Consulté le 02 septembre 2007.
- Rojanaphruk, Pravit. 2008. «PM's Future Trivial Given Huge Philosophical Differences». *The Nation: Bangkok's Independent Newspaper* (Bangkok), 5 September. En ligne. <<http://www.nationmultimedia.com/search/read.php?newsid=30082644&keyword=ASTV>>. Consulté le 05 septembre 2008.
- Rojanaphruk, Pravit 2008. «Political Morality the Key: Former Diplomat». *The Nation* (Bangkok), 02 October. En ligne. <<http://www.nationmultimedia.com/search/read.php?newsid=30084916&keyword=People's+Alliance+for+Democracy>>. Consulté le 02 octobre 2008.
- Saengpassa, Chularat. 2008 (2551). «Exclusive Interview with Chamlong». *The Nation: Bangkok's Independent Newspaper* (Bangkok), 11 May. En ligne. <<http://www.nationmultimedia.com/search/read.php?newsid=30072754&keyword=Exclusive+Interview+with+Chamlong>>. Consulté le 07 juin 2008.

Suphan, Steve. 2006. «PM should play it safe and set up TRT headquarters at Dhammakaya Temple». *The Nation: Bangkok's Independent Newspaper* (Bangkok), July 24. En ligne. <<http://www.nationmultimedia.com/search/read.php?newsid=30009389&keyword=TAT>>. Consulté le 25 juillet 2006.

Tangkhiew, Kesinee. 2006. «Monk's Fraud Trial Scrapped». *The Nation: Bangkok's Independent Newspaper* (Bangkok), 23 août. En ligne. <<http://www.nationmultimedia.com/search/read.php?newsid=30011750&keyword=Monk%27s+Fraud+Trial+Scrapped>>. Consulté le 24 août 2006.

Tangwisutijit, Nantiya. 2008. «Unrest Takes Toll on Forest». *The Nation: Bangkok's Independent Newspaper* (Bangkok), 27 March. En ligne. <<http://www.nationmultimedia.com/search/read.php?newsid=30069262&keyword=Unrest+Takes+Toll+on+Forest>>. Consulté le 27 mars 2008.

*Bangkok Post :*

2007. «State religion gets thumbs-down». *Bangkok Post* (Bangkok), 4 juin. En ligne. <<http://www.buddhistchannel.tv/index.php?id=52,4265,0,0,1,0>>. Consulté le 05 juin 2007.

2007. «CDA Postpones Talks on Clause». *Bangkok Post* (Bangkok), 12 juin. En ligne. <<http://www.bangkokpost.com/>>. Consulté le 13 juin 2007.

2007. «Buddhist Nationalism and Social Strife». *Bangkok Post* (Bangkok), 7 avril. En ligne. <<http://www.bangkokpost.com/>>. Consulté le 08 avril 2007.

2006. «Suit officially seeks to annul election». *Bangkok Post* (Bangkok), 27 avril. En ligne. <<http://www.bangkokpost.com/>>. Consulté le 28 avril 2006.

2006. «Around 10,000 sleep at Sanam Luang». *Bangkok Post* (Bangkok), 27 février. En ligne. <<http://www.bangkokpost.com/>>. Consulté le 28 février 2006.

2005 «Women of the World». *Bangkok Post* (Bangkok), 5 mars. En ligne. <<http://www.bangkokpost.com/>>. Consulté le 08 août 2005.

2004. «Contentious amendment to Sangha Act passed». *Bangkok Post* (Bangkok), 10 août. En ligne. <<http://www.bangkokpost.com/>>. Consulté le 09 septembre 2005.

2002. «Sangha bill mired in crisis of trust». *Bangkok Post* (Bangkok), 28 avril. En ligne. <<http://www.bangkokpost.com/>>. Consulté le 07 juillet 2002.

1999. «Religious devotion to double standards». *Bangkok Post* (Bangkok), 7 mai. En ligne. <<http://www.bangkokpost.com/>>. Consulté le 21 septembre 2002.

1997. «Plea to make Buddhism state religion». *Bangkok Post* (Bangkok), 7 juillet. En ligne. <<http://www.bangkokpost.com/>>. Consulté le 25 septembre 2002.
- Achakulwisut, Atiya. 2000. «Reaching Out East». *Bangkok Post* (Bangkok), 14 mars. En ligne. <[http://www.bangkokpost.com/outlookwecare/140300\\_Outlook01.html](http://www.bangkokpost.com/outlookwecare/140300_Outlook01.html)>. Consulté le 29 juillet 2008.
- , 2008. «Welfare system, Inequality, not poverty, holding us back». *Bangkok Post* (Bangkok), 12 mars. En ligne. <<http://www.bangkokpost.com/>>. Consulté le 13 mars 2008.
- Bangprapa, Mongkol. 2001. «Thin Thai to Fight for Survival in Court, Violation Blamed on Technical Error». *Bangkok Post* (Bangkok), 8 juin. En ligne. <<http://www.bangkokpost.com/>>. Consulté le 02 septembre 2005.
- Björkmank, Håkan. 2006. «Homage au " roi du développement "». *Nations Unies Chronique* (Bangkok), 02/06. En ligne. <[www.un.org/french/pubs/chronique/2006/numero2/0206p78.htm](http://www.un.org/french/pubs/chronique/2006/numero2/0206p78.htm)>. Consulté le 06 juillet 2008.
- Dietrich, Angela. 1997. «Santi Asoke: Buddhism the Ganghian way». *Seeds of Peace* (Bangkok), p. 23-26.
- Ekachai, Sanistuda. 1998. «Phra Dhammakaya Controversy». *Bangkok Post* (Bangkok), 21 décembre. En ligne. <<http://www.bangkokpost.com/>>. Consulté le 18 juillet 2008.
- , 2006. «Bringing Saffron Into Yellow Act». *Bangkok Post* (Bangkok), 13 juillet. En ligne. <<http://www.bangkokpost.com/>>. Consulté le 14 juillet 2006.
- , 2006. «Politics and Religion Do Mix After All». *Bangkok Post* (Bangkok), 9 mars. En ligne. <<http://www.bangkokpost.com/>>. Consulté le 09 mars 2006.
- , 2007. «Where are the real Buddhists in this clergy? ». *Bangkok Post* (Bangkok), 14 juin. En ligne. <<http://www.bangkokpost.com/>>. Consulté le 15 juin 2007.
- , 2008. «Who says we never had Bhikkhuni clergy?». *The Bangkok Post* (Bangkok), 10 avril. En ligne. <<http://www.bangkokpost.com/>>. Consulté le 11 avril 2008.
- Hengkietisak, Kamol. 2008. «Policy must be restrained». *Bangkok Post* (Bangkok), 2 février. En ligne. <<http://www.bangkokpost.com/>>. Consulté le 03 février 2008.
- Santimatanedol, Ampa. 2006. «Thailand: Santi Asoke Leader Faces Complaint». *Bangkok Post* (Bangkok), 9 mars. En ligne. <<http://www.bangkokpost.com/>>. Consulté le 10 mars 2006.

Vatikiotis, Michael. 2008. «Alarming Signs of Democracy Being Derailed». *Bangkok Post* (Bangkok), 11 septembre En ligne. <<http://www.bangkokpost.com/>>. Consulté le 12 septembre 2008.

*New York Time* :

Mydans, Seth. 2008. «Power of the People Fights Democracy in Thai Protests». *New York Times* (New York), 12 September. En ligne. <[www.nytimes.com](http://www.nytimes.com/)>. Consulté le 11 octobre 2009.

*BBC* :

McGeown, Kate. 26 mars 2006. «Anti-Thaksin Rally Takes to the Streets». BBC News. En ligne <<http://news.bbc.co.uk/2/hi/asia-pacific/4804170.stm>>. Consulté le 04 juillet 2008.

### **Publications officielles**

Royaume de Thaïlande. ((2007) 2550 B.E.). ,Constitution of the Kingdom of Thailand. The Secretariat of the House of Representatives Bureau of Committee 3, Bureau of Printing Services, The Secretariat of the House of Representatives: 185 p

((2007) 28 December B.E. 2550). «Social Welfare Promotion Act (No.2) B.E. 2550 (2007)». *Government Gazette*. vol. 124 Part 100.

(2006). Social Security Statistics 2005 (2548). Social Security Office, Statistic and Report Section, Research and Development Division: 169 p

(2005). Statistical Year Book: Thailand 2004 (2547). National Statistical Office, Statistical Forecasting Bureau, Ministry of Information and Communication Technology: 478 p En ligne. <<http://www.nso.go.th>>. Consulté le 24 août 2008.

(2005). Social Security Statistics 2004 (2547). Social Security Office, Statistic and Report Section, Research and Development Division, Ministry of Labour: 166 p En ligne. <<http://www.sso.go.th>>. Consulté le 11 juillet 2008.

(2004). Annual Report 2003. Department of Social Development and Welfare (DSDW). Thailand, Ministry of Social Development and Human Security (MSDHS): 108 p

((2003) 1st October B.E. 2546). «Social Welfare Promotion Act B.E. 2546 (2003)». *Government Gazette*. vol. 120 Part 94a.



- (2003). Country WID Profile (Thailand). Planning and Evaluation Department. Japan, Japan International Cooperation Agency (JICA): 28 p En ligne. <<http://www.jica.go.jp/english/global/wid/report/pdf/e02tha.pdf>>. Consulté le 05 juillet 2008.
- (2002). « Health Insurance Systems in Thailand ». Thailand (Nonthaburi): Health Systems Research Institute (HSRI). En ligne. <<http://www.hsri.or.th>>. Consulté le 18 juillet 2008.
- (2002). White Paper, Human Security, 'International Public Symposium on Hallenges to Human Security in a Borderless World'. Commission on Human Security. Chulalongkorn University, Bangkok, Commission on Human Security: 226 p
- (2002). Alternative Dispute Resolution in Thailand: Central Intellectual Property and International Trade Court Thailand. IDE Asian Law Series No. 19. Japan, Institute of Developping Economies: 175 p
- (2001). Social Safety Nets in Thailand Analysis and Prospects. United Nations, Economic and Social Commission for Asia and the Pacific: 57-108 p
- (1998). Annual Report 1997. Department of Public Welfare. Thailand, Ministry of Labour and Social Welfare: 98 p
- ((1997) 2540 B.E.). Constitution of the Kingdom of Thailand 2540. Office of the Council of State, Office of the Council of State: 73 p En ligne. <<http://www.krisdika.go.th/lawHtmStaticContent01.jsp?frm=tmp&page=eng&lawType=law1&lawCode=%C306&lawID=%C306-10-2540-a0001>>. Consulté le 16 août 2008.
- Abel-Smith, Brian (1991). Thailand Social Security Implementation and Development. Social Security Health insurance Assignment Report, International Labour Office, United Nations Development Programme: 75 p
- (1992). Thailand Social Security Implementation and Development. Social Security Health Insurance Assignment Report, International Labour Office, United Nations Development Programme: 61 p
- Asian Developpment Bank (2005). Project Performance Audit Report for Thailand Social Sector Program (Loan 1611-THA) in Thailand Asian Development Bank (ADB), Operations Evaluation Department: 74 p
- Allison, Gordon H., et Smarnond Auratai. 1972. *Thailand's Government (Including Dictionary-Locator)*. Thailand: Siam Security Brokers Co.
- Chongsathitman, Chiraluk. 1996. *Cultural Crisis : the Case of Change in Community Values*. Bangkok: Office of the National Cultural Affairs. En ligne. <<http://www.nationmultimedia.com/>>. Consulté le 10 août 2008.

- Mahamakuta Educational Council. 29th December B.E. 2506 (1963). *Acts On The Administration Of The Buddhist Order of Sangha*. Coll. «Published on the occasion of the Convocation Day». Thailand: The Mahamakuta Educational Council, The Buddhist University.
- Supachutikul, Anuwat (1996). Situation Analysis on Health Insurance and Future Development. Thailand, Funded by Thailand Health Research Institute: 110 p
- United Nations (2008). Population and Vital Statistics Report. Statistics Division Department of Economic and Social Affairs, United Nations. LX: 25 p.
- UNDP (2007). Thailand Human Development Report 2007: Sufficiency Economy and Human Development. UNDP, United Nations Development Programme (UNDP): 152 p En ligne. <[www.undp.or.th](http://www.undp.or.th)>. Consulté le 07 juillet 2008.
- U.S. Department of State (2008). Thailand: International Religious Freedom Report 2008 En ligne. <<http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2008/108425.htm>>. Consulté le 20 août 2008.
- Wibulpolprasert, Suwit (2002). Thailand Health Profile 1999-2000. Suwit Wibulpolprasert. Thailand, Bureau of Policy and Strategy, Ministry of Public Health: 510 p En ligne. <[http://www.moph.go.th/ops/thealth\\_44/](http://www.moph.go.th/ops/thealth_44/)>. Consulté le 12 juillet 2008.
- World Bank (2006). Secondary Education has the Potential to Serve as a Pathway for Students' Progress and Advancement. Thailand Social Monitor: Improving Secondary Education. World Bank. Bangkok, The World Bank Office: 97 p

### Entrevues

- Entrevue (17 janvier 2008). Bureau de la sécurité sociale (SSO) / Social Security Office. Nonthaburi
- (05 janvier 2006). Fondation Suan Kaew / Suan Kaew Foundation. Nonthaburi
- (17 janvier 2006). Bureau de la sécurité sociale (SSO) / Social Security Office. Nonthaburi
- (19 janvier 2006). Département du développement social et du bien-être / Department of Social Development and Welfare. Bangkok
- (23 janvier 2006). Département des Affaires religieuses / Department of Religious Affairs. Bangkok
- (12 janvier 2005). Ministère du Développement social et de la Sécurité humaine / Ministry of Social Development and Human Security. Bangkok

- (06 décembre 2005). Département du développement social et du bien-être / Department of Social Development and Welfare. Bangkok
- (12 décembre 2005). Ministère du Développement social et de la Sécurité humaine / Ministry of Social Development and Human Security. Bangkok
- (14 décembre 2005). Institut national du développement et de l'administration (NIDA) / National Institute of Development Administration. Bangkok
- (15 décembre 2005). Association bouddhiste de Thaïlande / Buddhist Association of Thailand. Bangkok
- (22 septembre 2005). Bureau du bien-être au parlement / Parliament Welfare Office. Nong Khai
- (18 octobre 2005). Ministère de l'Agriculture / Ministry of Agriculture. Bangkok
- (19 octobre 2005a). Communauté religieuse de Santi Asoke. Bangkok
- (19 octobre 2005b). Communauté religieuse de Santi Asoke. Bangkok
- (20 octobre 2005). Département de science politique. Université Thammasat . Bangkok
- (11 Novembre 2005). Département de sociologie. Université de Chiang Mai. Chiang Mai
- (16 novembre 2005). Département de sociologie. Université Thammasat. Bangkok
- (23 novembre 2005a). Ministère du Développement social et de la Sécurité humaine / Ministry of Social Development and Human Security. Bangkok
- (23 novembre 2005b). Conférence sur les impacts du Tsunami. Bangkok
- (21 décembre 2005). Université bouddhiste Mahachulalongkorn-rajabhidyalaya. Bangkok
- (24 décembre 2005 ). Ministère du Développement social et de la Sécurité humaine / Ministry of Social Development and Human Security. Bangkok
- (24 novembre 2005 ). Ministère du Développement social et de la Sécurité humaine / Ministry of Social Development and Human Security. Bangkok
- (21 janvier 2001). Temple Songdhammakalyani. Bangkok
- (31 janvier 2001). Centre de méditation Vipassana. Bangkok
- (30 décembre 2000). Communauté religieuse Sathira-Dhammasathan. Bangkok